


Vox Theologica

Interacademiaal
Theologisch Tijdschrift

28e Jaargang
1957-'58

Koninklijke Van Gorcum & Comp. te Assen

LIBRARY
OF THE
SAN FRANCISCO THEOLOGICAL
SEMINARY
SAN ANSELMO
CALIFORNIA



Digitized by the Internet Archive
in 2023 with funding from
Kahle/Austin Foundation

VoxTheologica

Interacademiaal
Theologisch Tijdschrift



Vox Theologica

Interacademiaal Theologisch Tijdschrift

ORGAAN VAN STICHTING „VERENIGDE STUDENTEN IN
DE THEOLOGISCHE FACULTEITEN IN NEDERLAND”

GEWIJD AAN DE STUDIE DER THEOLOGISCHE WETENSCHAP

Redactie: Dr. J. Sperna Weiland, Red.-secr. – J. Smit Sibinga, (Leiden) Red.-
adm. – L. Leertouwer, (Groningen) – A. Romein, (Utrecht) – A. J. Wtenweerde,
(Amsterdam S.U.) – J. Slomp (Amsterdam V.U.) – G. W. de Jong (Kampen-a)
Ph. M. Muskens o.f.m. (Nijmegen) . . . Amersfoort)

Hoofdredacteur: J. M. Hoekstra, Oegstgeest

28e JAARGANG

1957-'58



MCMLVIII

KONINKLIJKE DRUKKERIJ EN UITGEVERIJ VAN GORCUM & COMP., ASSEN

CSaT

Inhoud van jaargang XXVIII van Vox Theologica

Septemhernummer.

Van de Redactie	1
Dr. W. S. van Leeuwen, De vrede als telos	6
Prof. Dr. A. J. Rasker, De kerk en de vrede	16
Boekbesprekingen	29
Ingekomen boeken	31
Van de uitgevers	32

Novembernummer.

Dr. J. Sperna Weiland, Inleiding	33
Dr. H. Fr. Th. Borgert C.ss.R, De Heilsboodschap	35
Prof. Dr. J. H. Bavinck, De prediking als theologisch probleem	42
Dr. P. Smits, Bijbel en prediking	49
V.S.T.F.-congres 1958	59
Boekbesprekingen	59
Ingekomen boeken	64

Februarinummer.

Opdracht	65
Dr. H. A. Brongers, Enkele opmerkingen over het begrip broederschap in het Oude Testament	66
Prof. Dr. M. A. Beek, David en Jonathan	74
Prof. Dr. W. C. van Unnik, Kruising van eenzaamheid en gemeenschap in het Nieuwe Testament	81
Prof. Dr. J. N. Sevenster, Gods zorg voor de enkeling in het Nieuwe Testament en in de geschriften van Seneca	86
Van de redactie	93
Boekbesprekingen gerangschikt naar auteursnamen (jaargang XXVII)	103
Ingekomen boeken	104

Maartnummer.

Prof. Dr. G. Sevenster, Hoofdmomenten uit de studie der Bijbelse Theologie	105
Dr. P. Winter, The Main Literary Problems of the Lucan Infancy Story	117
Boekbesprekingen	123
Ingekomen boeken	128

Meinummer.

L. Leertouwer, Apodemia	129
Prof. Dr. K. H. Miskotte, Over de tegenwoordigheid Gods I	132
Prof. Dr. Ir. A. E. Loen, Verkenningen in grensgebied; een kroniek	145
Boekbesprekingen	155
Ingekomen boeken	160

Julinummer

Van de Redactie	161
Prof. Dr. K. H. Miskotte, Over de tegenwoordigheid Gods II	161
Dr. E. Jansen Schoonhoven, Actuele vragen in de nieuwe zendingswetenschap I	173
Boekbesprekingen	182
Boekbesprekingen, gerangschikt naar auteursnaam of verzameltitel jrg. XXVIII	191
Ingekomen boeken	192

ARCHIEF
VAN GORCUM & ZONEN

VoxTheologica

Interacademiaal
Theologisch Tijdschrift

ORGAAN VAN STICHTING
VERENIGDE STUDENTEN IN DE
THEOLOGISCHE FACULTEITEN
IN NEDERLAND

GEWIJD AAN DE STUDIE DER
THEOLOGISCHE WETENSCHAP



VAN GORCUM / ASSEN

Redactie: Dr. J. Sperna Weiland, Red.-secr. - J. Smit Sibinga, (Leiden)
 Red.-adm. - A. J. Nijk (Groningen) - Th. P. Pol (Utrecht)
 H. Serlie (Amsterdam S.U.) - J. Slomp (Amsterdam V.U.) - G.
 W. de Jong (Kampen-a) - Ph. M. Muskens o.f.m. (Nijmegen)
 ... (Amersfoort)

Hoofdredacteur: J. M. Hoekstra, Oegstgeest.

Alle stukken voor de Redactie aan: Dr. J. Sperna Weiland,
 Voorschoterlaan 23, Rotterdam-O. Tel. 12.75.09.

Uitgevers: Van Gorcum & Comp. N.V. (G. A. Hak & Dr. H. J. Prakke)
 Brink - Assen.

A b o n n e m e n t per jaargang: f 4.90, Buitenland f 5.50. Gironr. uitg. 802255

* * * * *

Inhoud:

Van de Redactie	1
<i>Dr. W. S. van Leeuwen</i> , De vrede als telos	6
<i>Prof. Dr. A. J. Rasker</i> , De kerk en de vrede	16
Boekbesprekingen	29
Ingekomen boeken	31
Van de uitgevers	32

Van de Redactie

Lezers en niet-lezers, schrijvers en niet-schrijvers van elk tijdschrift, ja ook de redactie zelf kan er alleen maar wel bij varen als men van tijd tot tijd tot klaarheid komt over de aard van dat tijdschrift, over wat het vroeger geweest is en over de opgaven die het zich thans stelt. De één weet dan wat hij mist of in het geheel niet mist, de ander weet wat hem te wachten en de derden weten wat hun te doen staat. En wij voor ons geloven niet dat de theologen in het algemeen zo vertrouwd zijn met hun Vox, dat de redactie haar stem nooit zou behoeven te verheffen. Menigeen die zich voor het vak interesseert denkt dat 'het studentenblad' hem weinig te bieden heeft. En wie zich op weinig vertrouwde voet met de theologie waant, ziet al gauw dat de Vox een 'vakblad' is, een onleesbaar tijdschrift als vele andere. Dubbel, vruchteloos misverstand. Onbetaalde rekening van de redactie?

Ja, wat doet zo'n redactie eigenlijk? Zij beheert de binnenkomende copie. Met Uw verlof, waarde lezer-schrijver, het is een schijntje. Het beheer is gauw gevoerd. Wat dan? Dan moet de redactie 'zich gaan bezinnen'. Zeg maar: ze maakt plannetjes, probeert b.v. lijn in een jaargang te brengen door telkens thema's van enig belang aan de orde te stellen, contact op te nemen met de scribenten, en dan rijzen de volgende werkzaamheden vanzelf. Onder de theologen van ons land schrijven weinigen zeer veel, en zeer velen uiterst weinig, en dat heeft zijn consequenties. En dan wil de redactie voor alles leesbaarheid en wetenschappelijk peil combineren; ze wil afwisseling; ze wil kerkelijk, interconfessioneel en cultureel actuele dingen, het lezen waard voor gereformeerden en katholieken en voor alle anderen; en ze wil nog veel meer. Ze wil misschien wel veel te veel, en daarom moet ze zich alweer bezinnen. Vandaar dit redactionele stuk.

Want zeker aan het begin van een nieuwe jaargang dringt de vraag zich op: waar dienen we eigenlijk voor. Hoe moet Vox Theologica, het interacademiale theologische tijdschrift, zijn lezers, dat zijn studenten, pastores en doctores, geven wat hun toekomt? Daar zijn b.v. mensen die de Vox technischer, strenger, wetenschappelijker zouden wensen. U kunt zich hun eisen misschien voorstellen. Maar in het koor der raadgevers, wier belangeloos advies de redactie zo waardeert, zijn er ook stemmen die betogen dat de Vox een studentikoos karakter behoort te dragen. Voor, maar bovenal *van* studenten. Met — misschien niet als hoofdschotel, maar toch als vast bestanddeel — correspondenties, aardige polemieken, zo eens wat kreten. En kenners van voorbije tijden verzekeren ons: zo wàs de Vox vroeger ook; dit was de oorspronkelijke opzet, en ten onrechte heeft men die verlaten.

Dat opent zowel voor U, lezer-en-dra-schrijver, als voor ons geheel nieuwe perspectieven, en niet onaardig. Nu achten wij ons, ook als redactie, minder gebonden aan de erfenis van het verleden, in casu 27 al wat vergelende jaargangen, dan aan de behoeften van nu en de mogelijkheden van straks. Maar toch, het zou zeker van een deel van de redactie gezegd kunnen zijn: 'Wer heiss und fromm die Vorzeit liebt . . .' Al is 'das Herz nicht satt, die Welt nicht leer', zoals in het geval van de

dichter, trouw aan de traditie weegt ons zeer zwaar. Wat wilt U: studenten, Nederlanders, en dan nog theologen. En bovendien: de Vox neemt al een tijd een zekere vaste plaats in in theologisch Nederland. Als punt van uitgang op zijn minst kan ons dus dienen datgene wat als de oorspronkelijke opzet van de Vox heeft te gelden. Wij verplaatsen ons in gedachten naar februari 1930.

'Streng, wetenschappelijke theologie, zo zeggen de oprichters in de eerste aflevering, is op den duur de ruggegraat van krachtig godsdienstig, en kerkelijk leven. Wij kennen de gevaren van verijling, van vertroebeling, van loslaten van het verband met het verleden, en daarnaast ook van critiek-looze aanbidding van het buitenland uit de werkelijkheid; en deze gevaren worden dubbel groot in een tijd, die behoefte heeft aan helderheid, en aan afgrenzing.

Deze gevaren zijn alleen te vermijden door theologische bezinning, concreter gezegd, theologische studie. Wij, jongeren, moeten allereerst op ons nemen de taak van studie, d.w.z. wij moeten krijgen een overzicht, en een eigen inzicht. Het is niet gemakkelijk in dezen tijd theoloog te zijn: het vraagt ons hart, en ons verstand, en tegelijk onze volharding.

Welnu, deze theologische bezinning wil dit tijdschrift dienen; het dient alleen de theologische studie. Het zal dit trachten te doen door het publiceren van artikelen, die waardevol zijn voor de ontwikkeling van onze theologie, door het geven van overzicht over de theologie van den tegenwoordigen tijd, en over de belangrijke theologische litteratuur, door artikelen over theologische studie in binnen- en buitenland, door gedachtenwisseling. Wij gelooven hiermede de theologische studenten van dienst te zijn, van wie wij verwachten, dat zij alle dit tijdschrift door een abonnement zullen steunen, en tegelijk aan afgestudeerden, die het verband met de theologie willen bewaren.'

Zo dient dit tijdschrift zich aan: het wil onder de vaan van de V.S.T.F. alleen de theologie dienen, niet enig kerkgenootschap of een kerkelijke richting. Opmerkelijk genoeg, voor wie bedenkt dat het b.v. in Zwitserland 1940 werd eer de studenten van de verschillende theologische faculteiten elkaar ook maar ontmoetten. Wel verschijnen in de Vox al aanstonds oriënterende artikelen over de theologie van verschillende richtingen — een serie geopend door Ds. O. Noordmans, en men kon ook niet anders dan denken in 'richtingen'. Maar het bijzondere, en daarom ook riskante van de Vox was, dat hier 'elke richting plaatsruimte kan vinden om de resultaten van haar wetenschappelijk onderzoek te publiceren'. Het ging om een 'algemeen-theologisch orgaan met wetenschappelijke allures en qualiteiten'¹, om 'het vormen van een werkgemeenschap van alle academische theologen', ter wille van een grotere zelfstandigheid van de Nederlandse theologie. Als het blad anderhalf jaar bestaat licht van Ruler het plan, in vergaderingen van de V.S.T.F. in 1929 gesmeed, nader toe. In de trieste staat der studiën aan de universiteiten zou de Vox Theologica 'verbetering kunnen brengen door overzichten over de verschillende gebieden der theologische studie te publiceren, door artikelen over zeer gevarieerde onderwerpen van diverse schrijvers op te nemen, door de belangrijkste feiten op theologisch en kerkelijk terrein te vermelden'. Maar 'ook onder predikanten achtte men de studie beneden het peil dat bereikt kan worden en al te los van de algemene ontwikkeling der theologie in onzen tijd'. Voor hen zou de Vox een herinnering aan de studie van weleer moeten zijn en tegelijk een aan-

¹ Verslag van de Vox Theologica over jan. 1930—mei 1931, II (1930—1931) 5, 24—28.

sparing. Met overzichtsartikelen en de aankondiging van nieuwe boeken zou de Vox hen terzijde staan.

Zo was het plan. En het is wel duidelijk: van het begin af heeft geen van de betrokkenen gemeend dit program met studentenbijdragen te moeten of kunnen realiseren. Zeker, het initiatief lag bij studenten, en zij zouden, met vooral de jongere predikanten 'de beweging moeten dragen', naar een doel 'waarbij èn studenten èn predikanten gelijkelijk betrokken zijn'.¹ Maar het sprak vanzelf dat men voor de oriënterende artikelen de medewerking inriep van ingewijden, 'hoogleraren en andere deskundigen'. En die hulp heeft men overvloedig gekregen, daarvan getuigt ook in de eerste jaargangen bijna elk nummer. De 'gevarieerde stukken van diverse schrijvers' kwamen voor een deel van studenten. Dat ging dan, zoals ook later, vaak over min of meer gespecialiseerde onderwerpen, 'Augustinus' denkbeelden over de zonde' b.v.², en menige andere jeugdzonde. Daarnaast leverden studenten hun aandeel in een reeks artikelen, die de theologische studie aan de verschillende universiteiten besprak. In de eerste jaargangen waren de studenten-bijdragen talrijker dan later; dat spreekt, want medewerking voor een nog onbekende zaak zoekt men ook als redacteur bij zijn vrienden. Maar daarna — de Vox wordt bekender en gaat de haar toegedachte taak vervullen — loopt het studentenaandeel terug en blijft dan betrekkelijk constant. Naar het oordeel van de meeste redacties is het te gering geweest, en menige dringende aansporing vooral tot de ouderejaars en de pas afgestudeerde predikanten siert de kolommen van dit tijdschrift. Over het aandeel van studenten in de redactie — de eerste hoofdredacteur fungeerde tot na zijn promotie — zijn naar het schijnt wel eens verschillende inzichten mogelijk geweest. Maar ook bij een werkelijk meningsverschil tussen redactie en V.S.T.F., dat met een soort kabinetskrisis eindigde, zijn alle partijen het erover eens, dat het idee: de Vox een uitgesproken studentenblad 'illusoir' moet heten.³ Daarmee is niemand gediend. 'Het gaat om het werk', zegt de eerste redactie in haar afscheidswoord; en dat is mooi gezegd.

Genoeg over de 'oorspronkelijke opzet'. Nadien zijn, zoals men reeds verwachtte, de tijden gaan veranderen. De Vox evenwel hield zich aan haar niet verouderend programma: het oriënteren en stimuleren van jonge en oudere beoefenaars van de theologie.⁴ De kroniek, meestal meer journalistiek dan theologisch, door de hoofdredacteur jarenlang met min of meer gemak gevuld, verstomt in de oorlog. Vrij van elk richtingsbelang ontstaan, blijft de Vox interconfessioneel en wordt zij — waar ligt de grens? — oecumenisch door de toetreding van de Oud-Katholieken tot de V.S.T.F. en dus tot de Vox in 1946 en bijna meer dan oecumenisch in 1954 door de toetreding van de Rooms-Katholieke studenten van Nijmegen. Geregeld geeft de Vox de weerklank te horen van de V.S.T.F.-congressen.

In dat alles bleef het tijdschrift dus zichzelf. In zekere zin scheen echter in 1946 een nieuwe koers geboden.⁵ Naar het oordeel van de redactie

¹ II (1930—1931) 5, 20.

² G.F.D. Locher, II (1930—1931) 5, 1—6.

³ IV (1932—1933) 161; V (1933—1934) 1.

⁴ b.v. VII (1935—1936) 33.

⁵ XVII (1946—1947) 1; XVIII (1947—1948) 1; zie ook reeds XIII (1941—1942) 1.

'zal het karakter van de Vox zich langzamerhand dienen te wijzigen . . . Meer en meer zullen ook studenten hun wetenschappelijke bijdragen aan ons blad moeten geven, opdat dit een waarlijk studentenblad kan worden'. De redenen voor deze wijziging van het karakter van de Vox blijven ongenoemd. Wie de oorspronkelijke opzet van het tijdschrift als maatstaf hanteert, moet ze verwerpen ook zonder ze te kennen. Wie echter nauwkeurig toeziet, constateert, dat de jaargangen die met deze aankondiging werden geopend de aard van de Vox in feite volstrekt niet hebben veranderd. Niet omdat de Vox zulk een onwankelbare grootheid zou zijn, maar naar het schijnt, omdat zij haar vorm in de loop der jaren gevonden heeft. Naar eigen zeggen is de redactie uit die jaren vlak na de oorlog trouwens dra van alle eenzijdigheid genezen.

Het belang van een dergelijke wijziging zouden wij zoeken in een streven naar taakverdeling op het terrein van de theologische tijdschriften. Opvallend is in elk geval het warme welkom! dat de Vox Theologica als 'studentenblad' heeft toegeroepen aan het tweede interacademiale theologentijdschrift van ons land een 'professorenblad', het Nederlands Theologisch Tijdschrift, dat in oktober 1946 voor het eerst verscheen.¹

Deze taakverdeling nu is iets wat de redactie meer ter harte gaat dan onze oorspronkelijke opzet. Niet dat daarin een tegenstelling zou schuilen: juist daarin menen wij de gedachte van de oprichters trouw te blijven. Want, al was de Vox misschien óók een studentikoze inval, een uitweg die schrijfrage lieden vonden voor het jeugdige teveel op hun hart — wie zal het zeggen? — het is duidelijk dat menig een in de jaren van het ontstaan van ons tijdschrift iets zeer bepaalds miste in het theologische leven van Nederland, en dat de redacteuren van de Vox het als hun taak rekenden, juist dat te bieden.

Dus: wat vinden wij in deze jaren in ons land op de markt van de theologische tijdschriften, en wat vinden wij daar niet? Zeg ons, waarde lezer, ook wat gij er van denkt, hetzij per enquête-formulier hetzij op een andere manier. Naar onze indruk is er in Nederland geen sprake van een tekort aan theologische tijdschriften. Een bevoegd kerkhistoricus heeft eens beweerd, dat zolang er Nederlanders waren, en het onderhoud der dijken en het verhandelen der kruiderijen een ogenblik tijd liet, de theologische tijdschriften in groten getale van de persen zijn gerold. En daaronder hebben zich sinds mensenheugenis twee soorten voorgedaan: periodieken van strikt specialistische aard, en tijdschriften die in de eerste plaats de vlag voeren van een bepaalde godsdienstige overtuiging of kerkelijke richting en in de tweede plaats een theologische lading bevatten van meer of minder wetenschappelijke allure. Misschien bestond er in vroeger tijden geen reden om met deze stand van zaken ontevreden te zijn. Voor hen die zich in den brede wilden oriënteren was er in de hooggezolderde pastoriekamers tijd te over om te lezen en mening aan mening te toetsen. Wie daaraan minder of in het geheel geen behoefte mochten gevoelen liepen weinig gevaar door schuldgevoelens geplaagd te worden. Het moet ook oneindig vanzelfsprekender zijn geweest dan thans, om onbekommerd voort te leven op het vertrouwde stukje grond van eigen kerkelijk en theologisch erf.

Nu is dat al heel lang anders geworden. Verschuivingen, scheuren in

¹ XVII (1946—1947) 102v.

theologische en kerkelijke scheidsmuren maakten de rust op eigen erf aanzienlijk minder behaaglijk. Gereformeerden en Hervormden, Hervormden en Remonstranten en zovele anderen maken buurpraatjes, zelfs dominee en pastoor gaan bij elkaar op bezoek; alsof zij het goud niet uitsluitend bij eigen haard zoeken. En als iedereen krijgt ten slotte ook de predikant gevoel voor wat efficiënt is en wat niet. Hij moet wel: het haastige levenstempo heeft wel zeer merkbaar geknabbeld aan de rust bij leeslamp en gouwenaar. Ook de ouderejaars-student weet en verwacht dat. Hij vraagt zich met zorg af, wat er in de pastorie van zijn studie zal overblijven. Daar gekomen, wil men het contact met de theologie niet verliezen, met wil graag op de hoogte blijven van wat zich aan recente ontwikkelingen en evenementen in het vak voordoet. Men wil geen genoegen nemen met wat in eigen kring ter tafel wordt gebracht. En bij dit alles hunkert men ernaar, een althans redelijk wetenschappelijk peil te bewaren. Tijd om uitvoerig te lezen, de weelde van een particuliere tijdschriftenportefeuille is voor weinigen weggelegd; algemeen-theologische belangstelling en specialistische studie maken elkaar wederzijds bijna onmogelijk.

Op welk tijdschrift abonneert zich iemand, bij wie de zaken zo staan? Natuurlijk op dat ene, dat aan al deze wensen tegemoet komt, dat actuele theologische problemen aan de orde stelt, informatief en stimulerend, dat in kronieken, overzichten en recensies de mogelijkheid biedt om in vogelvlucht kennis te nemen van hetgeen elders verscheen, dat een *forum* biedt voor uiteenlopende gedachtengangen en richtingen, kortom dat de verbindingsschakel vormen kan tussen het isolement van luttele uren in eigen studeerkamer en de wijde wereld der theologie daarbuiten. Maar het tijdschrift dat dit alles op capabele manier verwerkelijkt bestaat niet.

Het schijnt of de theologische tijdschriften in ons land in zekere zin de oude toestand in ere houden, de rust van het eigen erf, de gouwenaar en zo meer. Niet alleen komt er hier en daar nog een breedsprakige huiselijkheid aan het woord die slechts sommige Nederlanders behaaglijk kan zijn; maar vooral: de twee oude beproefde soorten hebben hun hegemonie gehandhaafd: het *genus* richtingsblad, het kerkelijk gebonden theologische tijdschrift, en de specialistische periodieken. Beide in een verheugende kwaliteit, die minder bij het buitenland ten achter staat dan onze godgeleerde publikaties in boekvorm. Maar *tertium non datur*. In dit opzicht is het bij het oude gebleven: oriëntatie die iets om het lijf heeft eist vele uren in een hoog studeervertrek, die zelfs de hypothetische lezer van vele en buitenlandse tijdschriften, een benijdenswaardig man trouwens, zich niet kan veroorloven. Geen wonder dat de all-round theoloog, die op de hoogte is en actief blijft, uitsterft.

Nu tikt ge ons op de vingers. Met recht. Heeft men niet, kort na de oorlog, dit alles onderkend? Heeft men niet een eind willen maken aan deze toestand? Zijn er geen plannen gemaakt, besprekingen gevoerd en was daarvan het Nederlands Theologisch Tijdschrift, geredigeerd door de theologische faculteiten van de Rijksuniversiteiten en de Stedelijke Universiteit van Amsterdam, niet het hoopgevende resultaat? Zeker; een prijzenswaardig initiatief dat de versnippering der academische krachten tegengaat, zij het ook dat het voor de welgeorganiseerde bundeling van krachten met verschillende confessies weinig perspectief biedt.

Toch heeft naar het schijnt niemand in dit voortreffelijke blad het gewenste *tertium genus* gevonden, dat éne informatieve tijdschrift.

Nu kan men bij deze stand van zaken, zeker in een land waar zoveel degelijks en verscheidens geboden wordt op ons gebied, natuurlijk de schouders ophalen over de wensen van een predikant die werkelijk op de hoogte zou willen blijven; die o.a. van zijn voormalige hoogleraren verlangt wat zij geneigd zullen zijn 'popularisatie' te noemen. Of men kan stellen dat zulk een predikant liever zijn doctoraalexamen voorbereide; liever een proefschrift moet componeren dan te snuffelen aan noodzakelijkerwijs oppervlakkige kronieken en overzichten. De ervaring leert echter dat weinigen daartoe komen in de pastorie, en dan nóg hebben wij wel eens horen verluiden dat zelfs het schrijven van een dissertatie niet voldoende is om theologisch in leven te blijven. Daarom wil de redactie van de Vox de ogen niet sluiten voor de rechtmatige verlangens van de predikant die zijn studie nog niet vaarwel heeft gezegd. Dat wordt hem gemakkelijk genoeg gemaakt; wij begeren daar niet aan mee te doen.

Wij hebben laten zien, hoe Vox Theologica van haar prille aanvang af mede voor de studerende predikant bedoeld was. Wij menen dat diens verlangen naar beknopte, objectieve en brede voorlichting aangaande de verschillende gebieden van de theologie, naar een stimulerend contact met het voor hem onoverzienbare geheel van de theologische ontwikkeling aan het theologische tijdschrift in ons land zijn taak wijst. Daarom zullen wij niet met een goed geweten de Vox beperken tot hetgeen slechts één — overigens nooit vergeten — aspect van haar opzet was: een blad van en voor studenten. Integendeel, trouw aan de opzet zullen wij meer dan tot nu toe trachten dat ene tijdschrift te vervangen dat er zou moeten zijn in ons land. Dat vrij van kerkelijke binding (en ook vrij van de angst daarvoor) studenten en predikanten wil oriënteren en stimuleren, dat op academisch niveau actuele thema's aan de orde stelt, dat de lezer in de vorm van kronieken en overzichten stelselmatig op de hoogte houdt van wat er in de verschillende vakken omgaat. Het ware ons liever als bekwamere handen tot stand brachten wat voor ons mischien een te groot ideaal zal blijken. Hoe gaarne zou de redactie haar taak in deze handen leggen en zich schikken in het hoekje van en voor studenten! Zolang dat niet het geval kan zijn gaat zij op de ingeslagen weg voort, om in haar streven haar efficiënte informatie te herinneren aan en te wijzen op dat ene tijdschrift dat er zou moeten zijn, en dat er tot schade en schande van theologisch Nederland niet is.

De Vrede als telos

De woorden, die de kern van de openbaring Gods in het Oude- en Nieuwe Testament uitdrukken, zijn meestal vervlakt. Nygren had een dik boek nodig om aan te tonen, hoe het woord: Liefde in de loop der eeuwen, zelfs door godgeleerden van het formaat van Augustinus, was vervlakt of misbruikt of omgevormd. Hetzelfde zou gezegd kunnen worden van het woord genade. Niet alleen vele theologen, maar ook de gemeente hoort niet het felle oordeel en de fellere onverdiende gunst.

Het gemakkelijke aanvaarden van de groet van genade maakt dit klaar en duidelijk. Ook over de genade wordt gestreden, getuige de strijd om de triomf der genade door Barth en Berkhouwer. Zo is het ook met de bijbelse vrede. Het gebruik van dit woord in de maatschappelijke en politieke verhoudingen heeft de eeuwen door tot een misverstaan en een nivellering van de vrede van de bijbel geleid. In geschriften en publicaties van „Kerk en Vrede” blijkt dit telkens. Barth gebruikt het woord: Vrede in een belangrijk stuk over ontwapeningen en dienstweigering ¹ voortdurend in een betekenis, die niet geladen is met bijbels dynamiet. Het volk, misschien ook de predikers denken bij de groet: genade zij u en vrede zeer dikwijls aan: geen oorlog. Zelfs spreekt men van „in vrede” sterven, als iemand zonder pijn heengaat. Sociale vrede en wereldvrede worden gebruikt zonder bijbelse visie. Daarom is het van belang een bescheiden poging te wagen de bijbelse vrede te doordenken en zijn functioneren in onze tijd. Het zou gewenst kunnen lijken om met een vreemd woord dit eigene uit te drukken. Maar het griekse eirènè en het latijnse pax zijn evenzeer belast. Daarom is in de titel van dit artikel: „de” Vrede genoemd. Bedoeld is de ware vrede van de bijbel. Waarom deze met het woord telos verbonden werd, dat einde in de betekenis van grens (finis) en van voleinding (consummatie) betekent, zal in het volgende blijken.

Het verband van de vrede

Reeds de vaste verbinding in de groet van de Paulinische brieven met genade wijst de onlosmakelijke band met God en Zijn verlossingswerk aan. Dit komt evenzeer uit in het „van” (ἀπό), d.w.z. komend van God, de Vader en van Jezus Christus. Paulus leeft door en in het reddende werk van de God van liefde en vrede in deze wereld. Evenals in de Evangeliën is bij hem het koninklijk werken aanwezig. Hij is betrokken in en heeft deel aan het gekomen Rijk. De onwrikbare en onwederstandelijke wil Gods heeft in de wereldgeschiedenis ingegrepen. Paulus leeft in de nieuwe orde van het Koninkrijk of wat het zelfde is naar Prof. Plooy: onder het nieuwe verbond.² Deze nieuwe wereldorde of bedeling is verwachting van wat deze God nog verder zal doen, maar tegelijk is zij er reeds. In de evangeliën is het Rijk reeds gekomen, maar de voleinding komt. Paulus is gestorven en opgestaan met Christus, maar hij ziet uit naar het einde. Daar zal God zijn alles in allen.³

Deze werkelijkheid is een onverdiend geschenk aan een veroordeelde en vervloekte wereld. Zij is geen prestatie der mensen; zij komt niet op uit de aarde. Zij komt van boven van de Vader, wiens liefde als genade van Jezus Christus is openbaar geworden.

De Nieuw Testamentische vrede is bepaald door de genade van Jezus Christus, die in de evangeliën gestalte krijgt en door Paulus is geformuleerd.

Te midden van een wereld, waarin Jood en Heiden, Griek en Barbaar, man en vrouw, slaaf en vrije de gemeenschap met God en met elkander kwijt waren, kwam het heil, de heling, de genezing door het reddend

¹ K.D. III 4 S. 515—535.

² D. Plooy: *Novum Testamentum regnum aeternum*. 1932.

³ 1 Kor. 15 : 50 vlgg.

ingrijpen Gods. Dit was niet alleen een redden van, een bevrijden van vloek en gebrokenheid, maar evenzeer een redden tot, een bevrijden tot vrede (heil en gave gemeenschap).

Het wordt duidelijk, dat de hellenistische notie van vrede, als welvaart, overvloed en einde van de oorlog en evenzo de romeinse pax (met haar rechtsorde en geen oorlog) geoordeeld werden, omdat zij verbleekten voor de ware vrede, die de ware God gaf en zou geven. Deze had zijn verband in het heilshandelen Gods, dat geschied was en zal geschieden. God zelf werkte, werkt en zal werken. Hij is de God der Liefde, die liefde geeft en liefde schept en evenzo de vrede.

Hieronder zullen wij van hieruit allerlei „vredes” kunnen beoordelen.

De dynamiek van de Vrede

Het geschenk van de werkende God en Vader en van de werkende Heer heeft zelf een actief karakter. Philologisch is dit reeds juist. Immers vrede is de vertaling van het hebreeuwse sjalom en het griekse eirènè. Gesenius zegt in de Thesaurus, dat het een substantief is in de vorm van een adjektief. Wie de plaatsen in het Oude Testament controleert, vindt dat sjalom een vorm van leven is, waarin vanzelf „beweging” zit. In de LXX is de vertaling eirènè daardoor dynamisch geladen. Een paar voorbeelden mogen dat bewijzen. Wanneer een verbond gesloten wordt, zijn de personen en volkeren een gave gemeenschap geworden; tussen hen is sjalom. Het vaste van het verbond is één karaktertrek, maar de levende acties door de wederzijdse verplichtingen zijn het wezenlijke. Het is gaaf gemeenschappelijk leven vol activiteit. Wanneer in de woestijn twee mannen elkander ontmoeten, dan is tegenwoordig nog de gehele procedure van het groeten bepaald, door wie de vragende (de mindere) en de gevende (de meerdere) partij zal worden. Wie vraagt, vraagt de wil en de daad tot gemeenschap. Wie geeft, geeft de wil en de daad tot gave gemeenschap. Zo zit in vrede vreedzaamheid, de wil tot gave eenheid en contact. In de zegen van de priester na het verzoenende offer zit de durende actieve gunst. Daardoor de gave gemeenschap van de aanwezige actieve Jahwe (Zijn aangezicht) met de Zijnen over en weer. Zo is in het Oude Testament de sjalom, de vrede, de gave, levende, actieve gemeenschap tussen volkeren en personen. De vaste levende gemeenschap, die Jahwe geeft en werkt in Zijn genadeverbond, is het goddelijke heil.

Dit actieve dynamische komt heel sterk naar voren in de activiteit van de Koning en Zijn genadeheerschappij in het Nieuwe Testament. In de boodschap Gods door Johannes begonnen: bekeert u, zit reeds het gehele heilsplan. Jezus heeft dit voortgezet bewogen door Gods wil. Zijn bekeert u, want Gods koninklijke vaderwil is nabij, toont plaatselijk, tijdelijk en geestelijk Zijn „nabijs” heilswil. In de evangeliën brandt deze liefdes- of genadewil, hoewel deze woorden daar niet genoemd worden. Wel in het evangelie van Johannes, dat de beste exegese der synoptici is. Het doel der liefde en der genade wordt telkens genoemd. Daar heeft de vrede het dynamisch karakter. Hoe kan het anders, waar het Koninkrijk in heden en toekomst enkel goddelijk leven en beweging is. Een paar voorbeelden mogen dit aantonen.

De verhalen van de bloedvloeiende vrouw (Marc. 5 : 34 en Luc. 8 : 48) en van de zondares (Luc. 7: 50) zijn tekenende voorbeelden van het

reddend werken van de Sotèrzoen. Door Zijn woorddaad schept Hij, geeft Hij van Zijn vrede. Hij redt haar leven, dat onder de vloek ligt in materiële en geestelijke zin en nu gaan zij εἰς „tot” vrede. Zij komen nu in de goddelijke wereld, die uitgaat en gewerkt wordt door de Sotèr. Typisch is de Syrische vertaling, die het „behouden” vertaalt met „Uw geloof heeft u doen leven”. Dit leven heeft een present karakter maar onlosmakelijk ook een toekomstig. Het is een goddelijk volkomen leven nu, dat deel zal hebben aan de voleinding. De Vredevorst, d.i. de Vorst die vrede werkt, geeft en schept; Hij zal geven en scheppen. Daarom zegt Hij scheppend: Ga heen tot vrede.

Hier is geen specifieke tegenstelling met „oorlog”. Hier is de tegenstelling, leven, dat onder de vloek Gods ligt en daardoor verderf en ondergang en dood over zich gekregen heeft. Hier gaat het om leven, dat goddelijk, eeuwig is. Dit wordt geleefd durend geïnspireerd en bewogen door de God, die redt tot Zijn Heerschappij. Het is het einde van het leven onder de vloek; het is het einde in het goddelijk gave leven.

Het Koninkrijk schenkt door de prediking vrede. Daarom brengen de vertegenwoordigers van Jezus door hun groet vrede. Het „vrede zij dezen huize” (Matth. 10: 12-14 en Luc. 10: 5 en 6) krijgt een Geestdriftig karakter, omdat deze mannen uit, in en voor het Koninkrijk van de met de Geest gezalfde Messias leven. Hun groeten is goddelijk groeten, dat in de groet in de eredienst doorwerkt. Dit groeten werkt scheidend. Wie de vrede aanvaardt, wordt opgenomen in de heils- en verbondsgemeenschap. Wie deze verwerpt, wordt overgelaten aan de wereld van dood en verderf door het stof afschudden. Hierbij moet men tegelijk aan het komende wereldgericht denken. Wie de vrede ontvangt, heeft deel aan het gekomen en komende Rijk: wie de vrede verwerpt, blijft onder het oordeel. Het is een incident in het geheel (vgl. Matth. 10: 34 en Luc. 12: 51). De schijnvrede, de valse vrede wordt geoordeeld en de echte, ware vrede openbaar. In het heden gebeurt, wat straks zal geschieden. De vrede is geen sentimentele, idyllische vrede, geen vaag algemeen gebroeder en gezuster. De Vredevorst en Zijn vrede is „oorlog.” In de gezinnen, de steden, de volkeren. De krijgsman zal door Zijn oorlog de oorlogen doen ophouden (vgl. Ex. 15: 3. M.T. en LXX). Zijn vrede is een zwaard van oordeel. Reeds bij Jeremia en Micha is een verwerpen van de valse vrede.

Zo blijft in de evangeliën de dynamiek van de vrede, bij enkelingen, in verbanden van gezin en volkeren. Deze is een beweging, die zich geeft aan de gemeenschap met God en mensen en die tegelijk verwerpt en afstoot. Deze beweging komt van en wordt gewerkt door de Vredeschepende Koning van het Rijk.

Lucas heeft deze geformuleerd gegeven in de Engelenzang (Luc. 2: 14). „Het vrede op aarde” drukt dit uit. Zoals het licht in het duister schijnt, zo werkt de Vrede in de vloekbeladen wereld. Deze is het oordeel over alle leven onder de vloek en is daarvan het einde. Zo is hij ook het begin van de vrede op de aarde. Deze is in de hemel (Luc. 19: 32) maar moet zich op aarde (in Jeruzalem vs. 42) en tot de einden der aarde doorzetten. Gelijk in de hemel moet des Vaders vredeswil geschieden. Indirect is in het onze en wij (negenmaal voorkomend) van het volmaakte gebed aan de vrede woordgestalte gegeven. Het „vrede op aarde” wijst heen naar de

vrede in de kosmos bij het eindoordeel tot vrede en tot vloek. Hij is begin en einde, heden en toekomst. Hij is ontwaarding en waarding van alle waarden door het vredeswerk van de genade van de Heer Jezus Christus.

Vrede is een woord als regering, waarin volmacht en personen, die deze dragen en uitvoeren in één gedacht zijn. Het is een woord als jeugd, waarin jonge kracht en bewogenen door die kracht in één gedacht zijn. Zo omvat vrede het gave, gemeenschappelijke, goddelijke leven van het Rijk en degenen, die dat ontvingen, verwachten en er daarom voor strijden. Zo is het in de evangeliën, maar ook voor Paulus.

Paulus heeft dit in zijn brieven op zijn wijs geformuleerd en uitgewerkt. Het woord „Koninkrijk Gods” speelt bij hem een geringe rol. Omdat hij van de Heer, de Kyrios, van dit Rijk uitgaat en omdat hij door de Geest bewogen wordt, heeft hij voornamelijk christologische formuleringen. De nieuwe aeon is aangebroken.¹ Wie gelooft is overgezet in de geredde en reddende aeon; hij is een nieuwe schepping. Hij handelt gedreven door de Geest voor de komende eeuw. Nog zijn er de antimachten, waardoor de mens gebonden is, (zonde en dood), maar de Geest die kwam, komt en zal komen drijft tot de strijd voor de gekomen en komende vrede.

Tegelijk moet vastgesteld worden, dat Paulus als praktische gemeentenleider dikwijls een beroep op de common sense doet. Telkens heeft hij met de radikale achter- en ondergrond rationele en utilistische motieven.² Hij voegt vermaningen in, waarvan de parallellen gevonden worden in stoa en joodse wijsheid. Wij vinden dit ook bij „vrede” bevestigd.

Reeds zagen wij boven, dat Paulus door zijn prediking en brieven wist, dat hij de vrede van de Vader en de Zoon bracht. In de zogenaamde groet, die meer het karakter van een zegen heeft, kwam dit uit. In de wereld van vloek en geestelijke vijandschap werkt de God des Vredes. Deze is er in het huwelijk (1 Cor. 7: 15). Deze is er in de gemeente. De gave gemeenschap (die staat tegenover de ἀκαταστασία, d.w.z. de opstandigheid en de ongehoorzaamheid) van de gemeente wordt verstoord door de liefdeloosheid van de sterken voor de zwakken (Rom. 14: 17 en 19) moet gezocht en nagejaagd worden. Ook het gave, goddelijke leven van de enkele gelovige als overgave aan (πρός). God d.w.z. aan de gave gemeenschap met God (Rom. 5: 1) wordt genoemd. Evenals het volmaakte gave leven in de toekomst bij de paroesie (1 Thes. 5: 23). Het is de gave levens-eenheid met God en met de mensen.

Dit leven staat tegenover de vijand en de vijandschap. Formeel is een parallel met de Pax van Augustus. De Janustempel werd driemaal gesloten: pax parta victoriis. Werd daar de pax in het verband met oorlog gezien, bij Paulus is het de strijd tegen de ἔσχατος ἐχθρός de dood (1 Cor. 15: 26); deze strijdt reeds in dit leven (Rom. 8: 6). Aan de ene zijde is: Satan, zonde en dood aan de andere zijde: God, de Geest, leven en vrede.

Rom. 12 : 18 toont de praktische moeilijkheid. „Indien mogelijk” is een praktische aanpassing. Zijn geloof zou zeggen: Bij God zijn alle dingen mogelijk. Daarvan was hij als Apostel vervuld tegenover de Satan en

¹ Zie J. N. Sevenster: Paulus in: Het oudste Christendom en de antieke cultuur. 1951 II p. 266 vlgg.

² H. Preisker: Das Ethos des Urchristentums. 2e Aufl. 1949. S. 172 flgg.

zijn trawanten in de wereld. Hier past hij zich aan. In het „zover het van u afhangt” „wat u betreft” zij er de wil tot gemeenschap. Maar hij beperkt het absolute met: indien mogelijk.

De vrede binnen de gemeente, van de enkeling en de wil tot de gemeenschap staat in het telos verband zoals dit kosmisch is uitgewerkt in de brief aan de Colossenzen en de Efeziërs (Col. 3 : 15 en 1 : 20. Ef. 2 : 14, 15 en 17). De heidenen zijn instinctmatig (ἐν σαρκί vlees en geest naar hun schuldig instinct) tegen het Godsrijk. Zij verzetten zich en zijn zo vijanden. De Joden zijn in hun hoogmoed ook tegen God. Zo is er de gewone vijandschap van Jood en Heiden; de godsdienstige; die tegenover elkander en de vijandschap tegenover God. Dit is voor Paulus het punt; niet de oorlogen, revoluties en opstanden.

Paulus ziet dit in wereldverband. De eerste Adam d.w.z. de mensheid in het vlees was in twee delen uiteengevallen in vijandschap tegenover elkander en zo tegenover God. Nu zijn zij en worden zij geschapen tot een nieuwe mensheid, als één nieuw volk, als één lichaam, als één nieuwe mens. Christus heeft deze verzoend tot één lichaam, tegelijk de vijandschap dodende, zoals de oude mens gedood wordt. Over de vijandschap werd getriumfeerd. Het strijdend karakter van Hem, die onze vrede is, is relevant.

De vrede van Christus is de vrede in deze wereld, die naar de volkeren verdeeld is in Joden en heidenen. Paulus laat hier alleen de godsdienstige tegenstelling gelden, hoewel hij in Galaten ook die van cultuur: Griek en barbaar, ook die van de sexe: man en vrouw; ook die van sociale aard: vrije en slaaf laat gelden. Paulus vat hier wel alles samen. In de wereld is vloek en dood zonder en met de wet. Achter de vijandschap der volkeren staan duivelse machten en krachten, geesten en engelen in de „lucht”. In die wereld werkt, groeit (N.B.) de vrede van het huis Gods.

Samenvattend zou men kunnen zeggen: De God, die liefde en volkomen leven schept, schiep en zal scheppen in het demonisch heelal, schept de verdeelde, Hem en elkander vijandige volkeren om tot een nieuw volk, dat één geheel is. De Christus bewerkt dit door Zijn verzoenen, verlossen, rechtvaardigen. Hij doodt zo de vijandschap. De gelovigen hebben er deel aan in de gemeente en persoonlijk; nu en in Zijn toekomst. Het is het wereldheil d.w.z. het Rijk Gods als volkomen, goddelijk, gemeenschappelijk leven, werkende en triumferende in deze wereld (Col. 1 : 20). Het is vrede tot God en de mensen, die Hij geeft en zo vrede „met” God.

Het zou verheugend zijn, als Paulus zich direct geuit had over vrede tussen de volkeren, sociale vrede en familievrede. Hij deed dit niet, omdat de apostel alle leven zag geoordeeld door de toetssteen van de gekomen vrede en de komende vrede van de gemeente. Daarom behandelde hij de strijd van de sterken en de zwakken in de romeinse gemeente (Cap. 14 en 15) vanuit het gekomen heil (Cap. 1-11). Deze visie op de brief aan de Romeinen geeft één zijde van deze wondere goddelijke brief juist weer. Bovendien geeft zij de sleutel voor het geheel van Paulus' methode van werken. Hij ziet en beziet alle vrede van uit het telos, dat kwam, er was en is en dat zal komen. Het is de vrede, die God door Christus werkte (d.w.z. altijd werkt en zal werken); het is een strijdende vrede, die overwint door Zijn goddelijke liefdemacht. De

God, die vrede werkt (Rom. 15 : 33), is de God van liefde en vrede (2 Cor.: 13 : 11).

Het is niet nodig om ook uit de andere Nieuw-Testamentische geschriften nog bijzondere voorbeelden te geven van het dynamisch karakter van de vrede. En in de evangeliën en bij Paulus vonden wij de vrede als een levensmacht, die doorwerkt door God, de Vader en de Christus naar de eindopenbaring. In Johannes komt de vrede als uitgaande van Jezus duidelijk uit in: Mijn vrede geef ik u (14 : 27). Die Vrede is overwinnend, gaaf, goddelijk leven te midden der verdrukking (16 : 33). Beide plaatsen veroordelen de vrede der wereld en de wereld en wijzen naar het einde. Daarom ook in 20 : 19 en 21 na de opstanding de herhaalde groet, zegen, toezegging van het volkomen leven, dat de dood overwint. In de brief aan de Hebreeënen wordt de vrede in verband met het verbond genoemd (13 : 20). Het is de door en tot God gegeven gave gemeenschap. Deze vrede beziele de gelovigen in alle goed werk met het uitzicht op de voleinding. De eerste brief van Petrus (1 : 2) spreekt over de vermenigvuldiging, de vermeerdering van de genade en de vrede in de tijd der verwachting van de gemeente.

Het gehele Nieuwe Testament maakt het ons mogelijk vanuit de koninklijke Vader en Jezus Christus, de Heer de ware goddelijke vrede te zien uitgaan in de wereld met haar antimachten en krachten; tegelijk de vele variaties te onderkennen van het gave, goddelijke leven, dat een vrucht is van de genade. Zonder deze vrede loopt de genade in enkeling en gemeente, in maatschappij en volkeren en wereld dood, is ijdel. Het zou van belang zijn dit aan te tonen in de geschiedenis van de kerk. Dit artikel heeft echter tot doel het functioneren van de vrede in onze tijd te releveren. Daarom worden enige korte aanduidingen gegeven over: De vrede in de kerk en de oecumene; de vrede in de maatschappij; de vrede in het persoonlijk leven; de vrede in de volkeren wereld. De lezer bedenke bij deze thema's evenals de schrijver het betrekkelijke van dit artikel.

Het functioneren van Gods vrede in onze tijd

De God van liefde en vrede werkt nog in de wereld. Hij werkt daar Zijn liefde uit en bewerkt of schept vrede. De genade van Zijn Christus werkt en bewerkt of schept de vrede. Wat in het Nieuwe Testament staat, voorbereid door het Oude, van die God is de levende, werkende werkelijkheid. Wie de wereld met een ander geloof beschouwt, ziet de werkelijkheid anders en zal van uit zijn geloof de vredewerkende God van het evangelie waarderen. Het is hier niet de plaats om deze geloven als „geloof” te tekenen, of dit nu „geloof” in de mens is, of geloof in „the unconquerable intellect”, of geloof in „geen geloof”. Toch moet te midden daarvan de vrede, die God werkt, getekend worden. Zijn liefde macht werkt en zal werken. Zijn Rijk was er, is er en zal er zijn. De waarheid is naar de joodse Rab: God is eeuwig koning. Voor de Christen zijn hier geen beperkingen, geen „maars” uit de zichtbare of onzichtbare werkelijkheid. Zijn geloof is een persoonlijk deel hebben aan deze ware God en Zijn werk in gemeenschap met velen in verleden, heden en toekomst. Daarover is er geen onzekerheid, omdat de zekerheid van die God is, die gemeenschap met zich geeft.

Deze vrede is een bevrijding van de wereld en de gelovige van de vloek en het oordeel. Vloek en oordeel zijn geen lege woorden Gods, maar zij werken. De oordelen over Europa waren geen formele uitspraken van een hemelse Rechter, maar zij werken. De hoogmoed van de enkeling in kerk, maatschappij en familie en volk valt onder de vloek. God woont bij nederigen; het leven en werken van hoogmoedigen werkt scheiding, haat, vijandschap verderf. Liefdeloosheid ligt onder de vloek. Er is geen gemeenschap met God en Zijn mensen. De vreugde van de vrede wordt openbaar in het gered worden van de vloek en het oordeel tot de genade en de vrede. De vrede functioneert door het bevrijd worden van de vloek. Wie concreet de vloek beleeft van een deel van zijn leven en daardoor van het geheel en daardoor van velen, weet al van de genade en de vrede. Maar als deze werken in zijn leven, doorziet hij dienovereenkomstig dieper vloek en verderf en dood.

Deze vrede wordt enkelingen gegeven door het Evangelie; deze vrede kan een mens niet aan een ander overdragen; ook het ene geslacht niet aan de volgende generatie. De onnozele wijs, waarop over negentien eeuwen christendom gesproken wordt, rekent niet met de feiten, dat de geestelijke werkelijkheid steeds opnieuw door ieder mens en geslacht ontvangen en verworven moet worden. De vloek werkt en de vrede werkt door God. Deze God werkt door middel van enkelingen, die verbonden zijn met gemeenschappen.

De groeiende vrede van de enkelingen

Het „Uw zonden zijn u vergeven”, „Uw geloof heeft u behouden, ga heen in vrede” (Luc. 7 : 49, 50) functioneert niet en wel in onze tijd, of niet en schijnbaar nooit of niet en later wel. Maar waar de boodschap van het evangelie gemeenschap met God sticht, daar is de vreugde der bevrijding te midden van een vloek beladen wereld. De vergeving, die herstel van de gemeenschap met God en mensen geeft, brengt een glorievol leven. Deze vrede is een levende, groeiende gemeenschap. Hij is als licht, dat doordringt. Beets greep het dichterlijk: „Doordring hen van Uw vrede” (Gez. 263 : 5). Hij is einde van het leven onder de vloek en deel hebben aan het einde, dat komt. Hij is zo’n vreugde, dat velen deze „genoeg” vonden. Maar de vredescheppende God doet het wereldwijd perspectief naar Hem en Zijn mensen, schepselen of verloren en niet verloren kinderen schouwen. Zo is de persoonlijke vrede getekend door de wil tot overgave aan de gemeenschap met de God, de Vader en onlosmakelijk daarmee verbonden de wil tot gemeenschap met de Zijnen, waarmee Hij verbonden is. Het is geen rust, maar een gave levensbeweging van de mens in zijn totaliteit. Het is het werk van de onwrikbare wil Gods naar de totale vrede.

Deze vrede tot God en tot de mensen staat onder het oordeel van het telos Gods, dat einde en volmaaktheid in één is. Naar mate er het licht van de vrede is, wordt de duisternis van de vloek gezien. Daarvan is men zeker bevrijd. Het leven in vrede is dus een gaan van genade tot genade en van vrede tot het sterven wordt een bewust heengaan in (tot) vrede tot de gave gemeenschap met God. De vrede is de overwinnende vrede Gods.

De gekruisigde Christus, de van de H. Geest geladen koning, die de

vijandschap doodde door de vloek op zich te nemen, werkte dit, werkt deze en zal deze vrede geven. Dit kruis laat alle antikrachten in wezen zien, waarin de enkeling leeft, die vrede ontvangt. Zijn vrede is een oordeel over alle vrede van de wereld (Joh. 14 : 27).

De vrede van de enkeling wordt gefrustreerd of gehinderd door zichzelf en door de verbondenheid met familie, maatschappij, volk, volkerenwereld en kerk. De mens, die onbewust en bewust deel heeft ook aan de geschiedenis van de zoëven genoemde gemeenschappen, beleeft de storende invloeden. Daardoor heeft de vrede van Christus in hem een strijdend karakter, waarover de zekerheid der overwinning licht.

De vrede in de kerk en de oecumene

Wie in eigen kerk jaren de genade en de vrede zoekt, die in nederigheid en gemeenschap en vreugdevolle verrassing haar gestalte zou vinden, is diep teleurgesteld. Wie met diepe belangstelling in de oecumenische beweging op een afstand of van nabij de groei tot eenheid volgt, moet constateren, dat er wel een soort geloof is in de vredesvisie van Col. 1 : 20 en Ef. 2 : 14, 15, 17, maar geen gave gemeenschap, zelfs niet de wil tot die gemeenschap. In kleine groepen en secten lijkt er soms iets van te zijn. Vanzelfsprekend moet hier verdisconteerd worden, dat juist in de kerken de satanische antikrachten werken door de historische invloeden en die van de eigen tijd. Tegelijk is er het oordeel van het telos. Men spreekt wel eens van scintillae (vonkjes) van Gods besef in alle mensen, maar in de kerken, die leven van de volle openbaring in Christus, zijn alleen maar scintillae. Deze zullen nochtans niet uitgeblust worden. Ondanks zichzelf bewaren de kerken in de Schrift het Evangelie des vredes. Misschien is dit wel het belangrijkste wat zij doen. Men spreekt wel eens van „tekenen van het Rijk oprichten”, maar het zijn tekenjes, die weinig betekenen. De gloed van het gekomen en komende Rijk met Gods vrede oordeelt de vrede binnen de kerken en de vredeswil naar buiten. De vrede van de Bijbel is een, ja hét oordeel over de zogenaamde gemeenschap met de Vader en Christus en zo met elkander. Het lichaam van Christus (de kerk), is voor de enkeling een gevangenis, die hem doet roepen: Wie zal mij verlossen van het lichaam dezes doods. En de theologie is naar Pascal de gruwel der verwoesting van Matth. 24 : 15 voor de vredes-tempel Gods. Het is daarom te begrijpen, dat de kerken zich meer op de genade zonder vrede geconcentreerd hebben. De vrede in de kerk en de oecumene (wat daar met vrede wordt aangeduid”) is geen vrede. Toch werkt daar door Zijn geest in prediking en sacrament de God des Vredes: vrede. Het door Hem geïnspireerd bouwen aan de gave gemeenschap, wat ieder op zijn wijze doet of (en) slecht doet, in eigen kerk of oecumene is een scintilla van wat de onwrikbare vrede wil Gods zal werken. De gemeenschap, die in het „onze” van het volmaakte gebed en het H. Avondmaal en ook in de Mis gestalte heeft, is de morgenster van de komende Zon, die de scintillae of lucifers oordeelt en voleindigt.

De vrede in de maatschappij

Het is mij niet bekend of het woord: sociale vrede aan de bijbelse wereld, dan wel aan andere cultuurstromingen ontleend is. Misschien is er hier en daar een herinnering aan de totalitaire visie van de bijbel, maar in het

algemeen wordt dit woord gebruikt voor de vrede in of na klassenstrijd. Het is merkwaardig op te merken, dat de organisaties van werkgevers-verenigingen en vakverenigingen opgericht zijn met achter zich het dogma van de klassenstrijd en dat zij in de westerse landen het middel geweest zijn om dit dogma principieel te annuleren. Eveneens is het belangrijk, dat de gemeenschap tegenover de tegenpartij sterk is, maar onderling zijn alle narigheden van wat het evangelie met vloek aanduidt.

In deze sociale wereld met zijn belaste „vrijheid” en „slavernij” van werkgevers en werknemers, met zijn „christelijke” en „niet christelijke” ingewikkelde stromingen en invloeden, schijnt het onmogelijk de ware gemeenschap van de goddelijke vrede gestalte te geven. Wie in de kerk-geschiedenis echter waarneemt, hoe de bijbelse vrede in de antieke cultuur, in de volkverhuizing, in de Aufklärung zijn strijd gestreden heeft, ziet daar gelovend de onwrikbare wil Gods, die naar het telos werkt achter. De enkelingen zullen in nationaal en internationaal verband kunnen doorzien de persoonlijke en de gemeenschappelijke schuld door de machtsmotieven verbonden met harde materialistische motieven met een saus van idealisme. Zij zullen de gemeenschap in de sociale vrede bevreemd zien en het heimwee naar de ware vrede vermengd met allerlei bewuste of onbewuste onware krachten ook bij zich zelf. Ontvangen de ongelovigen genade en vrede van Christus, dan zullen zij de wil tot gemeenschap hebben ook met degenen, die van antimotieven bewust bewogen zijn. Uiteindelijk zal zich een scheiding ontwikkelen. Tegelijk zullen zij onbekommerd met bekommernis om degenen, die zich verzetten, de God, die de ware vrede werkt, vertrouwen. Hij geeft en zal de ware sociale vrede scheppen. Zij zullen waarderen, wat met moeite en zelfverloochening aan sociale vrede gebouwd werd. Het telos zal dit oordelen en voleinden.

De vrede tussen de volkeren

De generatie, die twee wereldoorlogen en twee „vredes” doormaakte, heeft en het woord „oorlog” en het woord „vrede” leren proeven. Zij heeft dat leren verstaan en doorzien, wat de bijbel met „vloek” aanduidt, al zal zij het zo niet altijd formuleren. De pogingen van regeringen, enkelingen, van verenigingen en boeken zijn formidabel. Ieder mag vaststellen, dat allen op de een of andere wijs „si vis pacem, para pacem” trachten te verwerkelijken. Juristen en politici, geestelijke en godsdienstige leiders hebben niet alleen geconfedereerd en gedineerd, maar hebben in totalitaire en democratische gemeenschappen met moeite en teleurstellingen trachten te bouwen. Zij zijn met grootse en kleine plannen gekomen en deze zijn uitgevoerd of gefrustreerd door opkomende andere visies of daden. Onderwijl ging en gaat een geslacht, dat hiervan economisch, politiek en geestelijk in wereldverband vervuld was, maar het komende geslacht krijgt „de erfenis”. Zij heeft deel aan de politieke, economische en geestelijke structuren, die het voorgeslacht en de voorgeslachten bouwden. Deze worden vanuit verschillende oriëntatiepunten beoordeeld. Zij moeten vernietigd of veranderd worden. Te midden daarvan is „de vrede” als telos met een eigen signatuur. Deze oordeelt en inspireert van uit de door God aanwezige en door God komende eindvrede.

Het gevaar is een soort quietisme, dat de ontvangen vrede in het per-

soonlijk leven als een zon en niet als een lucifer gezien wordt, daar de vreugde over de lucifer is als die over de zon. Het andere gevaar is een soort activisme, dat noch de geweldige antimachten in gezin, kerk, maatschappij, volk en volkerenwereld en in het daarmee verbonden eigen leven ziet en meent in het stuk werk al de kathedraal van de vrede te bouwen en te bereiken. Het schijnt mij toe, dat de politici op ontwapeningsconferenties en Kerk en Vrede mensen, dat bewuste officieren en bewuste dienstweigeraars aan dit gevaar dikwijls niet ontsnappen. Anders zou het oordelend licht van „de vrede” als telos hen bescheidener doen optreden. Een derde gevaar is het ontbreken van de zekere verwachting, dat, wat hij de mensen onmogelijk was ook in de eerste halve twintigste eeuw, mogelijk is door de wil van de God des Vredes.

Het functioneren van deze vredeswil Gods zal bevrijden van de druk en het obscure, waaronder een quietistische persoonlijke vrede lijdt en deze de wijde ruimte van het wereldperspectief geven. Tegelijk zal deze goddelijke wil de activiteit van „nooit meer oorlog” mensen, dienstweigeraars, ministers van oorlog en directeurs van H-bommenfabrieken, met de scheppers van internationaal recht doen zien het waardevolle van hun menselijk, beperkt, beladen stuk werk en het stuwen. Gelovig of ongelovig verricht, dient dit werk, waarin samenkomt denken en kunnen en willen van mensen het Vredesrijk, dat het telos Gods is, of men in Hem gelooft of niet. Dit critisch begeleiden van vele prestaties voor de vrede toont reeds voor wie ziet: het werken, nog niet het doorwerken van de vrede Gods. „De vrede” tussen de volkeren in oorlogs- en vredes-tijd is onlosmakelijk verbonden met de vrede in de maatschappij, de oecumene en de godsdiensten, in gezin en persoonlijk leven.

De vrede van de enkeling, van de kerk, van de maatschappij en van de volkeren is finis cum fine en finis sine fine.

De goddelijke vrede van de Bijbel functioneert, omdat hij er is als telos, oordelend en overwinnend naar het telos.

Rotterdam, augustus '57

W. S. VAN LEEUWEN.

De kerk en de vrede

Een onvolledig en ook niet objectief overzicht van wat in de kerken de laatste jaren gedacht en geschreven is over het vraagstuk van oorlog en vrede.

1. *Van Oxford tot Amsterdam.* Het is betrekkelijk willekeurig, met de conferentie van „Life and Work” Oxford, 1937 te beginnen. Voorwerk was o.a. gedaan door Brunner, *Das Gebot und die Ordnungen*, S. 455f, die zijnerzijds reeds op Heering's „Zondeval”² teruggreep en deze ook positief waardeerde, omdat Heering geen „schwärmerisch-täuferisches” maar realistisch pacifisme bedoelde, en het oog had op het huidige oorlogsprobleem (S. 663). „Im heutigen Kriege sind alle die

¹ Tübingen 1932.

² G. J. Heering: *De zondeval van het Christendom*, Utrecht 1943¹. Brunner gebruikt de Duitse vertaling, gemaakt naar de 2e druk van 1933.

Besiegten und keiner der Gewinner" (S. 457). Brunner noemt ook de mogelijkheid van weerloosheid, „um die neue Form der Sicherheit vorzubereiten" (460). Dit was in 1932. Hoeveel te gevaarlijker was de situatie in 1937 al geworden! De conferentie van Oxford zei ¹ in haar boodschap, dat oorlog alleen kan uitbreken als vrucht en uiting van zonde (p. 11). Oorlog is hoon van de gerechtigheid Gods als geopenbaard in Jezus Christus (200). Veroordeling van de oorlog is echter niet genoeg. Gepleit wordt voor gerechtigheid en vreedzame samenwerking onder de volkeren; in het bijzonder moet de eis der gerechtigheid ondersteund worden die uitgaat van de minst bevoorrechten; de nationale souvereiniteit moet ingeperkt worden terwille van de gerechtigheid (12). Geconstateerd wordt onder christenen drieërlei ernstige overtuiging: 1. volstrekt pacifisme, 2. bereidheid tot rechtvaardige oorlog, 3. gehoorzaamheid aan het politieke gezag, ook als het beveelt de wapenen op te nemen (200w).

De oproep van Oxford heeft de wereld niet van de oorlog teruggehouden; men zou kunnen zeggen dat de betrekkelijke onvoorbereidheid van Amerika en Engeland in 1939 er misschien wel door bevorderd is. Wel heeft de Wereldraad van Kerken „in process of formation" tijdens en na de oorlog overeenkomstig hetgeen „Oxford" gewenst had: „de kerk heeft de taak duidelijk voor ieder één Kerk te zijn, het éne lichaam van Christus, ofschoon de volkeren waarin zij geworteld is elkander bestrijden", (Oxford, 11), gezorgd voor interkerkelijk contact en hulpverlening, en heeft hij de bereidheid tot schuldbelijdenis en verzoening na de oorlog bevorderd. Karl Barth die in 1938 in zijn beroemde brief aan Hromadha schreef, dat de soldaat die de wapens tegen Hitler opnam het daarmee in waarheid opnam voor de zaak van Jezus Christus, is nu een der eersten die de hand van verzoening en hulp uitsteekt, en ook zijn eigen, neutraal gebleven volk tot schuldbekentenis oproept ². Een schuldbelijdenis werd oktober 1945 door de Rat der Evangelischen Kirche in Deutschland als plaatsvervangend voor het Duitse volk uitgesproken, maar niet door het hele volk aanvaard.

In de eerste General Assembly van de Wereldraad van kerken, Amsterdam 1948, is duidelijk uitgesproken „War is contrary to the will of God".³ Niet in het algemeen, maar realistisch ziende op de actuele situatie, wordt gezegd „in these circumstances the tradition of a just war, requiring a just cause and the use of just means, is now challenged". Men is er echter niet uitgekomen — men onderscheidt ook nu, zoals in Oxford, maar met meer pijn en moeite, drieërlei mening: 1. modern warfare (atoomwapenen!) can never be an act of justice; 2. military action is the ultimate sanction of the rule of law; 3. others . . . refuse military service of all kinds. Nadrukkelijk en eenstemmig wordt de positieve taak der Kerken genoemd: attack the causes of war by promoting peaceful change and the pursuit of justice"; pleidooi voor coëxistentie. Dit was in 1948, toen de spanning tussen O. en W., de communistische en de vrije wereld, nog niet al te apert was.

¹ Ik gebruik de Nederlandse uitgave van de Rapporten dezer conferentie, bezorgd door de Oec. Raad, Utrecht 1937.

² „Die Deutschen und wir" Zollikon 1945.

³ Reports, engelse editie, Geneve 1948, section IV p. 35 sq.

⁴ Documenten verzameld in: H. C. Touw „Het verzet der Hervormde Kerk" II 's Gravenhage 1946.

2. *De Nederlandse Hervormde Kerk* had leren spreken, alleen en met andere Kerken samen, in de oorlogstijd¹ — en het was moedig spreken geweest, de Kerk had in de nood haar eigen vrijheid hervonden (2 Tim. 2 : 9). Het is niet te verwonderen dat zij na de oorlog niet direct over het oorlogsvraagstuk als zodanig sprak. Maar wij lezen haar schuldbelijdenis, en haar broederlijk antwoord op de Duitse schuldbelijdenis met dankbare instemming.² Daarna betreffen de eerste boodschappen van de Kerk alleen binnenlandse vragen - genotzucht, gerechtigheid, op de wijze van: toon uw vrijheid waard te zijn. (Pinksterboodschap en Kerstboodschap 1945, Adventsboodschap 1946).³

Ons volk zat in de jaren na de oorlog al spoedig klem met de verhouding tot Indonesië, wat ook wel blijkt uit verschillende verklaringen en voorbeelden van maart 1946 (docum. 16-18), juli 1947 (docum. 51) en december 1948 (docum. 67 v.) De Kerk spreekt in deze laatste verklaring ook uit „dat een oplossing . . . door geweld van wapenen . . . onvermijdelijk mede een bron van zeer grote toekomstige moeilijkheden zou worden”. Analoge stemmen hebben in die tijd ook geklonken in de kringen van de zendingsleiding in Indonesië, en, wat behoedzamer, in de Synode van de Protest. Kerk in Bogor juni 1948.

In deze zelfde tijd publiceert de Synode der Hervormde Kerk „Fundamenten en Perspectieven van belijden”, 1949. In artikel 16 „de overheid” en de daarbij behorende toelichting wordt het oorlogsvraagstuk niet genoemd. Het probleem waarop dit artikel het meest gericht is, is de vraag naar de mogelijkheid van neutraliteit der overheid tegenover Gods openbaring; in gedempt theocratische zin wordt daarop ontkennend geantwoord. Ook dit heeft latent wel betekenis voor het oorlogs- en vredesvraagstuk, maar men kan er nog alle kanten mee uit.

3. *Het herderlijk schrijven van 1952.* In de jaren die volgden werd de spanning tussen de volkeren door wederzijds wantrouwen verergerd. In het gebed voor de Vrede, Kerstfeest 1950, weerklinkt de groeiende verontrusting. In datzelfde jaar had Kerk en Vrede, na de oorlog als uit het niet herrezen, bij de Kerk op een uitspraak aangaande het oorlogsvraagstuk aangedrongen. De synode ging hierop in. Haar voorlopige kanselboodschap van Kerstfeest 1951 roept op tot bekering, waarschuwt, van de bewapening geen afgod te maken; zij kan de wereld niet redden (docum. 211 v.).

In juli 1952 volgt het Herderlijk Schrijven over oorlog en vrede.⁴ Duidelijk is in dit stuk, hier en daar tot in de bewoordingen toe, de invloed te onderkennen van Barth's in 1951 verschenen K D III/4, S. 515-538. Uitdrukkelijk wijst dit H.S. in § I erop, dat de eerste zorg voor de Kerk niet is de vraag naar onze toekomst, bestaan, cultuurgoederen, maar de vraag naar Gods gerechtigheid en het heil der zielen. In het licht van die gerechtigheid heeft de overheid de verantwoordelijkheid voor leven, vrijheid, veiligheid, cultuur; in dat licht kan het haar echter niet gaan om nationaal eigenbelang, maar heeft zij met name een

¹ Touw, p. 198 en 205v.

² Documenten, uitgeg. door de Raad v. de zaken v. pers en publiciteit, 's Gravenhage 1956 (voortaan geciteerd als: Docum.).

³ Docum. 302 w.

roeping jegens die volkeren die aan deze goederen nog tekortkomen. Het gaat in concreto om de West-Oost-verhouding, waarin, met beroep op Rom. 3 : 23 een zwart-wit-tekening wordt afgewezen, terwijl erkend wordt, dat de overheid over een machtsapparaat moet beschikken, echter uitsluitend in het kader van een internationale rechtsorde; wordt uitgesproken dat de tegenwoordige vorm van oorlogvoeren een uitermate bedenkelijk middel is tot bereiking van vrede, vrijheid en gerechtigheid. Toch durft de Synode in grote meerderheid niet uit te spreken dat oorlog in alle gevallen moet worden uitgesloten; er kunnen zulke elementaire mensenrechten op het spel staan, dat niet-strijden groter zonde is. Zij waarschuwt echter uitdrukkelijk tegen de bewapeningswedloop en tegen de verzoeking die in het machtsapparaat gelegen is. Met nadruk pleit zij voor de gerechtigheid in bijbelse zin, die het vooral om de hulp aan de arme, verdrukte, achteruitgezette en verwaarloosde te doen is. De militair wordt opgeroepen ook in oorlogstijd niet te vergeten dat het niet om vernietiging maar om bewaring der menselijkheid te doen is. Daarop volgen: een oproep voor de pastorale verzorging van de militair in zijn tweestrijd, een oproep om de dienstweigeren ernstig te nemen als een teken dat om Christus' wil de gewetens scherpt, een erkenning van de mogelijkheid ener ongewapende weerbaarheid. Het stuk eindigt met de waarschuwing dat de Kerk aan de overheid geen blanco crediet kan geven en dat zij haar solidariteit met volk en overheid ook wel eens kan moeten betonen door ongehoorzaamheid.

Dit Herderlijk Schrijven heeft zeer de aandacht getrokken. Merkwaardig is, dat het in de Tweede Kamer uitvoerig ter sprake is gebracht, niet door een vertegenwoordiger van een der christelijke partijen maar door Koos Vorrink (11 november 1952). Het heeft vele gewetens gescherpt, en met name onder de jongeren grote indruk gemaakt. Eindelijk heeft de Kerk over dit alles beheersende vraagstuk gesproken en duidelijke distantie genomen tegen de vanzelsprekendheid van het krijgsbedrijf. Men kan ook zeggen, dat het tenslotte de oorlog als ultima ratio laat staan, zodat dus de bewapening wel moet doorgaan (zo Buskes in een „Antwoord op het Herderlijk Schrijven”, uitgegeven namens Kerk en Vrede), en dit effect kon vooral bereikt worden door uittreksels, door legerpredikanten gemaakt ten behoeve van de soldaten.¹ Er zijn ook legerpredikanten die het H.S. in zijn geheel met hun jongens hebben bestudeerd, daarvoor komt hun dank toe.

Een láát gevolg van het H.S. is, dat de Synode in februari 1957 een commissie voor de geestelijke verzorging aan de dienstweigeraars heeft ingesteld. Dit is een vooruitgang. In het Dienstboek 1955 stonden wel gebeden voor de vrede, de soldaten, de landmacht en de luchtmacht (p. 298v) met merkwaardige zinnen als „leer hen naar uw wil te handelen, ook in de militaire dienst, opdat zij met een vrij geweten hun opdracht vervullen”, maar voor het verontruste geweten van de militair en van de dienstweigeraar wordt daar althans niet gedacht.² Klonk hier wel genoeg door van het H.S.?

¹ Zo o.a. J. H. Sillescu-Smit „Militair en Christen” Den Haag z.j., p. 29v; ook de uitgave „Uw Kerk gaat mee” zakboekje, opgesteld dan de Raad voor de herderlijke zorg der N.H. Kerk, 1953.

² Vgl. M. R. Pleester, In de Waagschaal 23.7.'55.

4. *De ontwikkeling der politiek.* In de grote politiek werd de tegenstelling tussen de communistische en de „vrije” wereld steeds scherper. Het wantrouwen en de bewapening groeiden in wisselwerking. Rusland toonde zich onhandelbaar, saboteerde de vredesonderhandelingen, maakte tal van Oosteuropese landen tot satellieten, probeerde Berlijn af te snoeren. Amerika doorbreekt zijn tendens tot isolationisme. De NAVO wordt opgericht 4 april 1949. De Koreaanse oorlog, zomer 1950—zomer 1951, werkt als katalysator. In het kader van de Europese Defensie Gemeenschap zal ook West-Duitsland herbewapend worden. Gustav Heinemann neemt uit protest hiertegen in 1950 ontslag uit het kabinet-Adenauer, gaat met Niemöller, Gruber en vele leden der Bekenntnis-kirche in oppositie tegen de C.D.U.

Het Amerikaanse besef van veiligheid werd ernstig geschokt, toen bleek dat de Russen ook een atoombom hadden kunnen maken. Hierop volgt de eerste experimentele Amerikaanse H-bomexplosie (1 nov. 1952) en de eerste Russische 12 aug. 1953. De bewapeningswedloop is hierdoor verduizendvoudigd; verduizendvoudigd ook het dilemma: moeten we geweld tegen geweld, steeds meer geweld tegen steeds meer geweld plaatsen, met alle risico daarvan, of moeten we nu, eindelijk, met de grootste consequentie de weg der verzoening wagen en op *die* weg risico's nemen?

Enkele stemmen pleiten voor het risico der verzoening, om Christus' wil. Het duidelijkst klinken ze wellicht in Duitsland, mensen die zich ook al tegen de geweldpolitiek van Hitler gekeerd hadden, zoals Heinemann, Niemöller. Maar sterker klinken de stemmen die vrede door macht, door overmacht, wensen. De herbewapening van West-Duitsland verstijft de greep van de Russen op Oost-Duitsland; de rol-back-policy van Foster Dulles en de New-Look in de NATO-bewapening maakt de kans op bevrijding van Oost Europa eer kleiner dan groter. Nederland doet aan dit alles mee. Minister Staf kan zich er herhaaldelijk op beroemen dat ons land een van de weinigen is die de NAVO-verplichtingen volledig nakomen.

5. *Obedieren in de Gerechtigheid.* De Synode had gepleit voor de geestelijke verzorging van de militairen; vele veldpredikers staan de jongens bij in hun strijd. Maar is het ook de taak der veldpredikers, voor de totale bewapening de ideologie te leveren? De meest opmerkelijke prestatie is „Obediëren in de Gherechtigheyt” door Ds. G. Th. Rothuizen.¹ Dit geschrift leert ons dat wij wegens de vreselijkheid van de moderne oorlog eigenlijk pacifisten moesten zijn. Als we humanisten waren, dan zat er niets anders op. Maar omdat we in God geloven weten we van iets dat boven de menselijke maat uitgaat, de gerechtigheid. En daarvoor moeten we ons inzetten — ook met de allerergste middelen — ook al staan we tot de enkels in de schuld. We moeten dit doen terwille van Amerika, tegen Rusland, want Rusland is — menselijk gesproken — een zaak van afgedane mogelijkheden; Amerika is een zaak vol mogelijkheden en haar democratie kan uitgroeien tot christocratie (p. 69).

¹ In samenwerking met andere legerpredikanten. Ondertitel „Waarom Christenen nog wapenen dragen”. Delft 1953.

De angst voor de totale oorlog wordt weggenomen door het troostwoord van Paulus Rom. 8 : 38, 39 (p. 90).

Men wrijft zich de ogen uit — is daarvoor het woord van de martelaar Paulus geschreven? Om het heidense fiat iustitia pereat mundus een christelijke glans te geven? Is dat de gerechtigheid die de bijbel bedoelt, die altijd salvifica is, de gerechtigheid van die God die een afgesneden zaak doet op de aarde?

Zover als dèze veldprediker (ze zijn niet alle zo!) gaat de Synode van de Hervormde Kerk niet. Ze herinnert zich haar kritische functie. Ze wil niet met de totale bewapening mee doen. Haar moderamen protesteert februari 1953 tegen de „jeugdlegerdagen”. Grote ontseltenis in het christelijk-militair denkende NAVO-kamp. De militaire medewerker van „Trouw” (13 februari) schrijft een hartig woord tegen de Synode. Natuurlijk, de christocratie moet toch met *alle* middelen veilig gesteld worden. Zou het zo zeker zijn dat dit de weg, Zijn weg, is?

6. *Evanston*. De vergadering van de Wereldraad van Kerken in Evanston, augustus 1954, stond voor een aanmerkelijk dreigender wereldsituatie dan die van Amsterdam 1948. De voorraad A-bommen was aanmerkelijk gegroeid, de conventionele bewapening aanmerkelijk gemoderniseerd. In Korea waren de A-bommen niet gebruikt maar wel andere middelen tot massavernietiging, ook tegen de burgerbevolking voor wier vrijheid men zei te strijden! Op 1 maart 1954 vond de H-bom explosie bij Bikini plaats, die zoveel ontseltenis in Japan teweegbracht. Deze bewapening was gevolg en oorzaak van de toenemende internationale spanningen.

Onder de indruk hiervan schreef de vergadering van Evanston: „(de mens) ziet geen enkele glans meer aan de oorlog; hij heeft de vrucht van de waanzin er van geproefd en die bitter en giftig bevonden”. Christenen hebben een taak voor de wereldvrede — dat betekent echter niet alleen afwezigheid van oorlog, maar vrijheid, gerechtigheid, waarheid, liefde. Vrede kan niet berusten op angst. Verandering van de harten der mensen is nodig.¹ De vergadering vraagt om afschaffing van A- en H-bommen en alle andere wapenen voor massavernietiging, en beperking van alle bewapening tot een minimum onder doelmatige controle (143; vgl. 161). De Kerken moeten streven naar vreedzame verandering in de verhouding der volkeren, om bestaande onrechtvaardigheden op te heffen. Zij moeten ook streven naar het leggen van wereldcontacten, haar leden moeten zich verenigen tot een gemeenschappelijke bediening der verzoening, o.a. door wederzijds bezoek (142, 163). Zulk een verzoening is alleen in Christus mogelijk, op een andere basis is zij een hachelijke zaak (145). Evenals Oxford en Amsterdam kiest Evanston niet voor een volstrekt pacifisme; er wordt rekening gehouden zowel met het christelijk pacifisme als met de overtuiging van hen die menen dat onder bepaalde omstandigheden militaire actie te rechtvaardigen is (142). Radicalisten zijn ook hier niet aan hun trekken gekomen; veeleer herkennen we geestverwantschap met Reinhold Niebuhr die schreef over wat pacifistische idealisten, Christian and secular, begrijpen en wat ze niet begrijpen: „they had a dim and dark understanding of the fact that power cannot

¹ Evanston 1954; Nederl. uitgave, Den Haag 1954, p. 140 w.

be wielded without guilt, since it is never transcendent over interest, even when it tries to subject itself to universal standards They did not understand that the disavowal of the responsibilities of power can involve an individual or nation in even more grievous guilt.¹

7. De Hervormde Kerk opnieuw aan het woord.

Nog voordat Evanston had gesproken, richtte Kerk en Vrede zich nogmaals tot de Synode, o.a. naar aanleiding van de inmiddels ingevoerde „New Look” van de westerse strategie, die geheel gebaseerd was op het gebruik van atoomwapens. De ontwikkeling was immers voortgegaan, de verzekering, dat het Westen nooit de eerste zou zijn om atoomwapens te gebruiken in een toekomstig conflict was allang ongeloofwaardig geworden. De commissie voor internationale zaken van de oecumenische Raad van Kerken in Nederland stelde n.a.v. deze brief een uitvoerig rapport samen, bevattende een minderheidsmening die het standpunt van Kerk en Vrede geheel deelde en een meerderheidsmening, die het gevaarlijk achtte de bestaande balance of power te verbreken. Verder drong de cie als geheel er opaan, dat meer aandacht gewijd zou worden aan wegneming van psychologische, sociale, politieke en economische oorzaken van oorlog.

Een vijftal leden van de Herv. Kerk schreef 17 maart 1955 aan de Synode dat zij zich niet konden verzoenen met de gedachte, dat het Westen nog eens de eerste zou willen zijn om — ter verdediging tegen agressie — atoombommen en nu zelfs waterstofbommen te werpen. De schrijvers verklaarden zich ook benauwd over de vraag, wat er van ons christelijk getuigenis voor de volkeren van Azië en Afrika en voor de communisten moet terecht komen, als zij zien dat wij ons laatste vertrouwend niet op de barmhartigheid van Christus, maar op het alles verdelgend geweld hebben gesteld. Tenslotte vroegen zij dat het contact met de Kerken achter het ijzeren gordijn positiever gezocht en door boete en bededagen onder de aandacht van de gemeenten gebracht zou worden.

Het antwoord van de Synode van 2 febr. 1956 constateert opnieuw tweërlei mening; accentueert nadrukkelijk de gevaren van de bewapeningswedloop en wijst uitvoerig wegen aan, welke door christenen van uiteenlopend inzicht samengegaan kunnen worden om de groei van een waarachtige volksgemeenschap te bevorderen. Overspannen nationalisme moet als afgoderij ontmaskerd worden; initiatieven en offervaardigheid gesteld worden ten dienste van de onderontwikkelde gebieden; regelmatig verkeer met de kerken aan de andere zijde van het ijzeren gordijn gezocht; eerlijkheid in berichtgeving en propaganda nagestreefd, gerechtigheid en vrijheid voorgestaan, tot voorbede opgeroepen worden.²

Overeenkomstige gedachten zijn óók te vinden in het eerder verschenen H. Schrepz „Christen zijn in de Nederlandse samenleving”, 1955 V § 1 en 2³.

¹ R. Niebuhr „the Irony of American History” London 1952, p. 32.

² In „Hoe dienen wij de vrede” (Den Haag 1956) is dit antwoord gepubliceerd samen met de brieven en het rapport die er aan voorafgegaan waren en met een herhaling van het H.S. van 1952.

³ Den Haag 1955; in „Documenten” p. 464 w.

8. *Een onbehoedzaam stuk.* De behoedzaamheid die al haar uitspraken kenmerkt heeft de Hervormde Synode minder in acht genomen in de oproep tot bezinning inzake Nieuw Guinea, van 27 juni 1956¹. Heeft de Synode zich wat laten overrompelen? In deze oproep werd niet slechts gewaarschuwd tegen soevereiniteitskramp, maar duidelijk opgewekt tot vrijwillig afzien van historische soevereiniteitsaanspraken, en dat onder parafraserende aanhaling van een woord van Christus: „dat wie zijn leven . . . zal willen verliezen, zijn leven op andere wijze terug zal vinden”. Deze oproep is zeer aangevochten, blijkbaar was het nederlandse nationale bewustzijn (christelijk nationaal bewustzijn) gevoelig geraakt. Het gebruik van die tekst kon in weinig ogen genade vinden. En toch zou men deze tekst kenmerkend door de hele oproep willen achten — hier liggen de theologisch-politieke knelpunten. Hier is een tegenzet tegen het egoïsme, selfinterest, dat als de erfzonde in de politiek kan gelden.²

Men kan wel met Haitjema zeggen dat tot het weren van iedere in een rechtsorde georganiseerde volksgemeenschap de zelfhandhaving behoort³, maar evenals bij de enkele mens mag dit niet in absolute zin gelden. Ook van een volk kunnen terwille van de volkerengemeenschap offers gevraagd worden, opdat de volkeren samen het leven zullen behouden. Het gaat niet om een volstrekt levensoffer, waarna niets meer overblijft, zoals het geval zou zijn wanneer we „in der gerechtigheid” zouden willen strijden tot zelfvernietiging toe, maar wel om prijsgeving van eigen wil, direct eigen belang, eer, aanspraken, terwille van de ander. Vanuit het Evangelie mag de Kerk dit offer dan anders funderen dan in een welbegrepen eigenbelang.

9. *Andere Kerken.*

In dezelfde maand waarin de Hervormde Synode over Nieuw Guinea sprak, handelde de Synode van de Evangelische Kirche in Deutschland over de Duitse herbewapening, nml. over de laatste etappe daarvan: de invoering van de dienstplicht. Zij sprak zich inofficieel, d.w.z. niet in vergadering maar door een onder de leden gehouden enquête daartegen uit.⁴ Groot kerkelijk-politiek tumult daarna! Sommigen vragen: Wil de Synode ons volk in gevaar brengen en de veiligheid van de vrije wereld op spel zetten? Wil ze de druk op de Russen verminderen en de hereniging van Duitsland niet krachtig nastreven? Anderen verstaan dat ze wil pleiten voor een nieuw politiek ethos, dat eindelijk, eindelijk eens de machthebbers van het Westen zullen begrijpen en het er mee wagen dat absolute veiligheid een eis is die alleen de onveiligheid verhoogt. Niemöller schreef in deze dagen: „Nach den Zeitungen hat es lange so geschienen, als sei alles nur halb so schlimm, als müsse man nüchtern auch mit der Möglichkeit eines neuen Krieges rechnen, und als könne man sich für den schlimmsten Fall doch einigermassen sichern — durch Luftschutz und Wiederbewaffnung! Nun aber ist es heraus: Der nächste

¹ Rondschrijven aan de kerkeraden en classicale vergaderingen, door de meeste kranten slechts in uittreksel gepubliceerd, wat aan de misverstanden in de heftige discussie te meer voedsel gaf.

² Vgl. Niebuhr, *Irony* p. 15, 30.

³ „Woord en Dienst” 26 juli 1956, p. 228.

⁴ Verslag van deze synode en haar naspel: „Junge Kirche” 15 aug. 1956 en „Kirche in der Zeit” juli en aug. 1956.

Krieg wird gleich in den ersten Tagen hundert Millionen Menschenleben kosten, und wenn er zu Ende geht, da wird's zu Ende sein! Und es ist einfach schaurig, daran zu denken, dass Regierung und Parlament unseres Staates nichts besseres zu tun wissen, als ein Gesetz über Wehrpflicht zu fabrizieren, ausgerechnet in den Tagen, da es auch dem Einfältigsten klar wird, dass wir — statt mit Streichhölzern zu spielen — alle Kraft darauf verwenden müssten, glimmende Funken auszutreten und Gefahrenherde zu beseitigen!¹

De Hongaarse crisis heeft in de herfst van 1956 de angstig toeziende wereld de adem benomen. Hadden we maar méér macht gehad om die Hongaren te helpen in hun opstand! dat was de eerste reactie. De Duitse Kerk en allen die tegen de bewapening protesteerden zijn oorzaak dat we Hongarije in de kou lieten staan, en wat voor kou! Maar al spoedig bleek dat een omgekeerde conclusie ook mogelijk is: juist de geweldige Westerse bewapening, het streven naar Westerse overmacht, de roll-back-ideologie maakte het voor de Russische strategie onmogelijk Hongarije aan het Westerse kamp over te laten (een blik op de atlas is overtuigend), en het Westen dat voor Hongarije geen atomaire wereldoorlog kan riskeren, had juist door zijn grote macht géén mogelijkheid het verdrukte Hongaarse volk te hulp te komen. Uit de mond van Foster Dulles zelf hebben we sindsdien het falen van de roll-back-politiek gehoord, in waarschuwingen aan het Poolse en Oostduitse volk, om geen bevrijdings-revolutie te wagen, omdat het Westen niet zou kunnen helpen.

De Hongaarse crisis heeft de onrust in de Kerken vergroot, sommige stemmen tegen de ontwapening onzeker gemaakt. Hromadka's verdediging van het Russische optreden; de restauratie van enige communistisch gezinde leiders in de Hongaarse Kerk; de Nieuwjaarsboodschap van de Russische patriarch Alexei, waarin deze verklaarde dat hij niet bij de Sowjetregering kon interveniëren ten behoeve van het „z.g.” verdrukte Hongaarse volk, en dat de buitenlandse geestelijke leiders blijkbaar verkeerd zijn ingelicht over de gebeurtenissen in Hongarije, dit alles heeft de hoop op gunstige invloed van de oecumene op de politieke spanningen verminderd.²

De pauselijke Kerstboodschap van 1956 weerspiegelt ook deze teleurstelling: de paus spreekt zich uit voor het recht der vrije volken om zich te weer te stellen tegen pogingen om hun met geweld een stelsel op te leggen dat zij uitdrukkelijk verafschuwen. Hij vermaant alle gelovigen om ontmoetingen en samensprekingen met communisten te vermijden. Hij kritiseert de tekortkomingen der V.N. n.a.v. de Hongaarse crisis en zou gaarne zien dat het gezag der volkerenorganisatie versterkt werd, opdat zij in staat zullen zijn algemene ontwapening tot stand te brengen. De sleutel daartoe is een doeltreffend controlesysteem, zoals door Eisenhower in 1955 in Genève is voorgesteld.³ De toon van dit alles is nogal die van de reaalpolitiek van het Westen, waarin de paus nog altijd on-

¹ Junge Kirche 1956, S. 386; Over de gevaren van de Westduitse herbewapening zie ook W. Fresenius in Ev. Theologie 1955, S. 530—533.

² Betr. de Hongaarse tragedie en houding van Hromadka, zie o.a. in de Waagschaal van 8 dec. 1956; 19 jan; Persberichten van de Protest. Kirche in den Tsjechoslowakei van dec. 1956 en jan 1957. De Nieuwjaarswens van Alexei: Persberichten der N.H. Kerk van 26-1-57.

³ Keesings Hist. Archief 1957, blz. 12930.

danks alle secularisatie iets van het grote corpus christianum ziet en hoopt.

10. *De protesten tegen de H-bom.*

In 1956 is de eerste „echte” H-bom tot ontploffing gebracht bij Bikini. De Westerse wereld die deze bom gebruikt tot verdediging van de christelijke beschaving en ter voorbereiding van de ware christocratie had voor deze proefneming de vroege morgen van de tweede Pinksterdag uitgezocht, een symbolische dag om aan de communistische en Aziatische wereld duidelijk te maken op welke afgod wij in werkelijkheid ons vertrouwen stellen. Sinds die tijd heeft ook Groot Brittannië zijn waterstofbom, ondanks alle protesten van de Christenraad van Japan, de Japanse regering, de Britse Raad van Kerken en de Paus. De bisschop van Chichester wees er op, dat de proeven plaats vonden in Aziatische en niet in Europese wateren. „De houding van millioenen Aziaten ten aanzien van de christelijke zending en de christelijke kerken in Azië kan hierdoor bepaald worden.”

De Duitse Synode van juni 1956 waarover wij reeds spraken, heeft zich ook tegen de atoombewapening verklaard. De Synode van maart 1957 heeft dit, in aansluiting aan de groep van Evanston herhaald.

In juli en augustus 1956 heeft het centraal comite van de Wereldraad van Kerken in zijn vergadering in Hongarije de Kerken opgeroepen bij de regeringen aan te dringen op staking of beperking en controle der atoombomproeven. De Gen. Synode der Ned. Herv. Kerk heeft dit in februari 1957 in een schrijven van de Raad van Ministers voorgelegd. Op 12 april 1957 komt de verklaring van de achttien Westduitse atoomgeleerden, weldra ondersteund door stemmen zowel uit Oost-Duitsland als uit Amerika. De paus ontving 14 april Dr. Matsoesjita, die als bijzonder vertegenwoordiger der Japanse regering naar Londen gezonden was, om te protesteren tegen de Britse kernproeven op Christmas Island. De paus deed naar aanleiding van dit bezoek een nieuw appel, inzonderheid op de „wijze mannen van alle naties en confessies” om de atoomenergie in dienst van de mensheid te stellen in plaats haar te verkwisten; die verkwisting zou tot een catastrofe leiden „wier uiteindelijke biologische en vooral genetische uitwerkingen op het gehele leven niemand met zekerheid zou kunnen voorspellen.”

Hierop volgde de boodschap van Albert Schweitzer, over de radio van vele landen der wereld verbreid, 23 april. De grote indruk die deze rede gemaakt heeft neemt niet weg dat slechts weinig bladen haar volledig hebben gepubliceerd. Juist de mededeling dat het radio-actieve materiaal zich tot in het miljoenvoudige concentreert in levende wezens die in besmet water leven is dikwijls niet doorgegeven. Men spreekt liever over de lage gemiddelden dan over deze dodelijke concentraties! Dr. W. F. Lebbey, lid van de Amerikaanse cie voor atoomenergie heeft zich dan ook gehaast in een open brief Dr. Schweitzer uitvoerig te weerleggen. Karl Barth schreef, nadat duidelijk werd dat de regeringen nòg niet willen horen: „Es bleibt nur übrig . . . an die Menschen zu appellieren . . . sie sollen ihre Regierungen und ihre Pressen mit allen Mitteln zu verstehen geben, dass sie weder ausrotten noch ausgerottet werden wollen: auch nicht zur Verteidigung der freien Welt, auch nicht zur Verteidigung des

Sozialismus! Sie sollen den Verantwortlichen im Westen und im Osten ein Halt! zurufen, dass ihnen die Ohren gellen!¹ Tal van kerkelijke uitspraken volgden nog, ik noem die van Algemene Vergadering der Remonstrantse Broederschap op 4 juni en die van de Lutherse Bisschoppenconferentie in mei 1957, tenslotte een van het Centraal Comité van de Wereldraad van Kerken te New Haven begin augustus.

11. *Het Christelijke Westen*

We horen onze politici telkens spreken van het Christelijke Westen dat veilig gesteld moet worden tegen de gevaren van het niet-christelijke Oosten. We horen het bij Rothuizen, we voelen het in de opgewektheid waarmee minister Staf de uitrusting onzer troepen met „Honest John” raketten aankondigt en in de toon zijn afscheidstoespraak na zijn bezoek in Washington 16 mei 1957 (NATO-letter june 1957, p. 23), we horen het in de woorden van de Paus. Het meest onomwonden zei Adenauer het bij de inzet van de verkiezingscampagne: de toekomst van het Christendom hangt er van af of West-Duitsland atomaire wapens zal hebben of niet. Is dat werkelijk waar? Kunnen en mogen we dat alles doen om Christus wil?

Het spreken over het Christelijke Westen is een seculaire nawerking van het oude corpus Christianum — seculair, dat betekent dat het oeroude heidendom dat er osmotisch in gemengd was, weer bovengekomen is en het karakter er van bepaalt. Het Evangelische, het oud-christelijke ethos is moeilijk te herkennen. Dat hebben we althans met het rijk van Hitler en met het Russische communisme gemeen, die beide óók als geseculariseerde vormen van het corpus christianum gezien kunnen worden. Deze secularisering is geen neutralisering; er zit een nihilisme in, ze heeft demonische trekken. En laat ons niet zeggen, dat dat alleen bij Hitler en bij de Russen zo is. Wij hebben allen gezondigd en derven de heerlijkheid Gods!

Wat moet er zo van onze apostolaire kracht en onze apostolaire mogelijkheden overblijven, als de volkeren van Azië zien hoezeer wij afgodendienaars geworden zijn, volgens artikel 95 van de Heidelbergse catechismus.² Als zij zien dat wij de naam van Jezus Christus op onze lippen hebben maar geweld in onze handen; barmhartigheid in onze woorden, absolute hardheid in onze daden? Het is zo benauwend, dat het „christelijke” Westen telkens weer het eerste geweest is: om de wapenen van de absolute massavernietiging te maken en te gebruiken — atoombommen op Japan, napalm op Korea — om de H-bom te maken en er mee te dreigen, om de atoomwapenen tot conventionele wapenen te verklaren; dat het ook tijdens de ontwapeningsconferenties de bewapening opvoert,

¹ De rede van Schweitzer o.a. in *De Derde Weg* van 11 mei, *Militia Christi* van 18 mei; deze rede en de brief van Lebbay volledig in *Keesings Hist. Archief* 1957, 13217—13221. Vgl. voor de volledige tekst, ook van de verklaring der 18 atoomgeleerden en andere verklaringen, reacties in Duitsland, ook die van Adenauer: *Junge Kirche* 10 mai 1957.

² „Afgoderij is, in de plaats van de enige ware God, die zich in zijn Woord geopenbaard heeft, of benevens Hem, iets anders verzinnen of hebben, waarop de mens zijn vertrouwen zet.”

Vgl. „het heidendom gaat altijd vanzelf. Voor men er erg in heeft, zit men er midden in, terwijl men méént de Here God te dienen”. Van Niftrik-Postille 1949/50, 177.

de buitenlandse hulp vermindert, voor de gerechtigheid jegens de „achtergebleven” gebieden (d.w.z. in technische cultuur achtergebleven!) niets meer over heeft, omdat de bewapening zoveel kost.

Wat is dit voor een Christendom dat gereduceerd is tot een leeg begrip van vrijheid en democratie — lege begrippen waarvoor we bereid zijn ons leven, onze existentie en die van ons nageslacht, op het spel te zetten; terwijl we voor de christelijke ontmoeting van de naaste: met vertrouwen, geduld, begrip, verzoening, hulpverlening zonder tegenprestatie, nauwelijks enig risico durven te nemen?

Als de gestalte van onze theocratie ten prooi is gevallen aan afgoderij en ongerechtigheid, wordt het dan geen tijd van de gestalte-theocratie over te gaan naar die profetische theocratie die tegen de gestalte in getuigt van de enige redding in de gerechtigheid Gods? ¹ Zullen we het niet wagen met het geloof dat Christus regeert, nu al, en dat daarom zijn weg, de smalle weg, de enig veilige is? Zouden we ons niet — ook in de politiek — willen oefenen om liefde in plaats van haat, vertrouwen in plaats van wantrouwen te prediken en inzien dat ook het woord over het zwaard der overheid (dat is nog niet hetzelfde als absolute bewapening overigens) in Rom. 13 : 1-4 ingeklemd staat, tussen haakjes gezet, is door woorden van overwinnen van het kwade door het goede, van liefde ook tot de vijand (12 : 18-21; 13 : 8-10).

12. *Is dat praktisch toepasbaar?* Ik bepleit geen volstrekte eenzijdige ontwapening, maar wel een veel grotere positieve bijdrage tot het gesprek onzerzijds. Daartoe behoort dat we ons oefenen vanuit de ander te denken. Wij moeten niet de vrees of angst van onze Westerse wereld accentueren en opvoeren, maar begrip hebben hoe onze houding de vrees of angst van de tegenpartij opvoert en uit dat begrip praktische consequenties trekken. Begrip hebben voor de redenen waarom de Russen de Westerse voorstellen irreëel vinden. Als de Russen toenadering tonen, hen duidelijker en openlijker een kans geven. Hen niet alleen maar voorstellen als de boze beer, die op de loer ligt, maar ook als mensen die een menselijke existentie wensen op te bouwen en daarin met heel andere problemen en vooronderstellingen belast zijn dan wij. „The only possible way to get rid of an enemy is to turn him into a friend”. ² Het communisme is een harde zaak. Maar als we daartegenover alleen een andere harde zaak stellen, voorwaarden die in hun ogen niet veraf liggen van unconditional surrender, dan zullen we niet veel bereiken.

Is tegemoetkoming dan niet gevaarlijk? Ja. Maar is de begeerte naar absolute veiligheid niet nog veel gevaarlijker? Wij willen het gevaarlijke leven, zei Mussolini. Wij nemen dit woord over, maar bedoelen er anders dan hij mee: het gevaarlijke leven, het risico van de weg van Christus. En als men meent, dit risico van een volk niet te mogen vragen (het is een misverstand!), laat dan de Kerk althans exemplarisch daarvan getuigen, en waar ze de kans krijgt, tonen dat het kàn. Het moge „angelic fallacy” genoemd worden, het enige alternatief is demonic fallacy. ³

¹ Van Niftrik in „theocratie en eschatologie”, Wageningen 1956.

² Stanley Jones, *The Way*, London 1947, p. 107.

³ Vgl. Jean Larserre „La guerre et l'Evangile”, Paris 1953, p. 91, 93 en de discussie Boerwinkel-Patijn in *Wending* Juni 1955, p. 189 v.v.

Kunnen we de Russen niet vertrouwen? Neen. Maar de kunnen ons zelf ook niet vertrouwen. Gods Geest moet het doen, die Geest aan welks uitstorting de Kerk ook mocht denken op de Pinksterdag van 1956, ondanks de eerste echte H-bom, die toen een ander vuur deed neerdalen. En laat ons goed bedenken, dat de wereld deze geweldige steeds opgevoerde bewapening, noch de economische noch de psychische last daarvan, tientallen jaren zal kunnen dragen; er moet een eind aan komen door bekering of door een catastrofe. In welke richting wil de Kerk het door háár houding, helpen leiden?

Slot. Zal de Kerk weer achteraankomen? Een tachtig jaar geleden heeft de Kerk het appèl van het opkomend socialisme niet verstaan. De diaconale hulp en het vrome woord waarmee zij de nood wilde lenigen was een veel te klein deksel op een veel te groot gat. En het socialisme was zo goddeloos!

Later zijn we de fout van de Kerk gaan inzien, de theologie en de Kerk hebben berouw gekregen. Nu zijn vele christenen socialist, het is zelfs fashionable om lid van de P.v.d.A. te zijn, of tenminste tot de linker-vleugel van een der rechtse partijen te horen. Maar zijn we niet allang wéér te laat? Hetzelfde probleem waarin de Kerk eens te kort schoot, staat nu in wereldwijde afmetingen voor ons — de proletariërs waarvoor we geen werkelijk helpende daad weten te vinden, en wier goddeloosheid, wier grimmige ontevredenheid, we menen alleen maar met geweld en tegendreiging van ons af te kunnen houden. Onze vindingrijkheid is weer zeer negatief, afwerend, onze hulp een veel te klein deksel op een veel te groot gat.

Zullen onze kleinkinderen over tachtig jaar weer eens moeten erkennen dat de Kerk in onze tijd te laat gekomen is? Of zullen ze die kans niet eens meer krijgen? Want van tweeën één:

of het is dan werkelijk te laat, voorgoed. Omdat we terwille van onze vrijheid aan alle leven op aarde een einde hebben gemaakt. Wat een schaamte voor de Kerk, als ze dan, in het laatste uur, zal moeten bekenen dat ze niet tijdig, duidelijker, harder en klaarder geprotesteerd heeft tegen de weg die hierop moest uitlopen.

of de wereld zal nog bestaan, omdat er ontspanning, vrede, tegemoetkoming van beide partijen zal zijn gekomen. Wat een schaamte voor de Kerk als zij dan zal moeten bekenen, dat zij de weg daartoe niet eerder, duidelijker, als eerste heeft gewezen.

Maar er is nog een derde mogelijkheid, dat ze nú al, het wagen wil, tegen alle geweld, dwars door alle dreiging en angst en haat heen, met de Geest van Christus. Dat ze het in Christus' naam nu al waagt met deze derde mogelijkheid, de enige derde weg, de weg van bekering, die voor het Westen en het Oosten beide open staat, en waarop zij de moed mag hebben om de anderen voor te gaan.

Oegstgeest, 15-16 aug. 1957

A. J. RASKER

Boekbesprekingen

ARTUR WEISER: *Der Prophet Jeremia*, Kap. 1—25: 13 übersetzt und erklärt (Das Alte Testament Deutsch, Band 20). Vandenhoeck und Ruprecht, Göttingen 1952. 227 S. Kart.

ARTUR WEISER: *Der Prophet Jeremia*, Kap. 25: 15—52; 34 übersetzt und erklärt (Das Alte Testament Deutsch, Band 21). Vandenhoeck und Ruprecht, Göttingen 1955. 259 S. Kart.

In het voorwoord van deze commentaar op Jeremia deelt Artur Weiser mede, dat hij aan de „wissenschaftliche Diskussion” méér ruimte heeft gegeven dan bij andere delen van het ATD is gebeurd en zal gebeuren. Daardoor is deze commentaar nog waardevoller dan de andere in het ATD verschenen commentaren, terwijl tegelijk gezorgd is, dat in de tekst geen details zijn verwerkt, die alleen de vakman interesseren. Niet alleen dáárom heb ik deze commentaar met stijgende bewondering gelezen, maar niet minder, omdat Weiser de kunst verstaat om de tekst op de rechte wijze te „actualiseren”, o.m. door zijn aandacht voor de psychische beleving van zijn profetenambt door de profeet, zonder dat daarbij ook maar één keer wordt toegegeven aan „stichtelijkheid”. De commentaar eindigt met een zeer grondige analyse van de politieke constellatie van het Midden-Oosten ten tijde van Jeremia en de daarmee gegeven verwickelingen, van Jeremia’s leven en werken temidden van intrigues en tegenkanting, van zijn betekenis in de godsdienstige ontwikkeling van Israël en van de compositie en geschiedenis van het boek Jeremia. Daarbij is mij opgevallen wat Weiser zegt over Jeremia’s verhouding tot de cultische tradities van zijn volk. Tegenover de traditionele voorstelling, dat de profetie in zijn kritiek op en afwijzing van de offercultus (vgl. Jer. 7) gestreden heeft voor een zuiver „ethische” verhouding tot God, laat Weiser m.i. overtuigend zien, dat in de Jahwecultus het fundament ligt „von dem her sowohl sein persönliches Glaubensleben als auch die Form und der Inhalt seiner prophetischen Predigt mitbestimmt sind” (S. 469). De verhouding van cultus en profetie is wel één van de moeilijkste vraagstukken, waartoe de studie van het O.T. leidt: ik heb de indruk, dat Weisers gedachten over deze verhouding in grote trekken juist zijn.

Rotterdam

J. SPERNA WEILAND.

A. A. KOOLHAAS, *Theocratie en monarchie in Israël*. H. Veenman en Zonen, Wageningen 1957. 158 blz., ingenaaid f 11.50.

Dit proefschrift geeft een goede doorsnee door de hier opduikende problemen. Achtereenvolgens worden besproken: Het koningschap bij de omliggende volken (zonder Ugarit!). Dit hoofdstuk biedt een goed overzicht; al dienen we voorzichtig om te springen met de bewering, dat een koning identiek met of plaatsvervangend voor de godheid, of vergoddelijkt optreedt. Bubers betoog in *Königtum Gottes* is in dezen helderder. In hoofdstuk 2: de koningsheerschappij van Jahwe; 3: de theokratie in Israël tot het ontstaan van het koningschap; 4: het ontstaan van het koningschap; 5: de plaats van de koning in de theokratie. Al deze hoofdstukken zijn voorzien van prettige literatuurverwijzingen onder aan de bladspiegel; ze geven echter weinig blijk van eigen werk. Er wordt niet van uit de tekst geargumenteed. Ik noem enkele bezwaren: de wortel *mlk* is niet grondig onderzocht, hoewel de schrijver vermoedt dat er een verschil is tussen koning worden en koning zijn (zie D. Michel in *Vetus Testamentum* VI (1956) 40). Dr. Koolhaas bespreekt de term *Zebaoth* zonder het werk van V. Maag (*Festschrift für L. Köhler*) te noemen. *Šafat* wordt behandeld op grond van Grether, uitsluitend als term uit de rechtspraak, waarbij het priesterlijke aspect buiten beschouwing bleef (P.A.H. de Boer, inaugurele rede), als ook Pedersens wijde betekenis ‘to maintain the covenant’ (I 348) — dit niet zonder gevolgen voor de visie op de richters! Bij de behandeling van *nagd* wordt op blz. 65 De Boer een opvatting aangewreven, die hij uitdrukkelijk heeft bestreden (inaugurele rede, 21). De voor het onderwerp belangrijke psalmen zijn nauwelijks genoemd; de behandeling van ps. 2 en 110 is geheel onvoldoende. Tegen Mowinckels theorie wordt ingebracht: ‘een jaarlijks opnieuw terugkerende troonsbestijging van Jahwe is wat zijn inhoud betreft echter in tegenspraak met de

openbaring van het wezen van Jahwe' (34, 86). Met deze openbaring van Jahwe of met 'de geest van het Lot' wordt verder geargumenteed tegen de tweede school, Weiser, Kraus en De Boer, zonder dat ons gezegd wordt, hoe zo'n geest zichtbaar wordt, zonder ook maar één opmerking over de epifanie van de godheid. Enz. enz. Het verzet tegen wetenschappelijke methodes zoals het onderzoek naar de *Sitz im Leben* en literair-historische kritiek is m.i. een slecht uitgangspunt voor de studie van een in hoofdzaak historisch onderwerp. En het heeft dogmatisch geen zin over de openbaring van Jahwe te spreken, als dit begrip niet wordt verduidelijkt en evenmin zijn verhouding tot een historisch gegeven.

Basel

TH. MIDDENDORP.

K. G. KUHN, *Phylacterien aus Höhle 4 von Qumran*. Abhandlungen der Heidelberger Akademie der Wissenschaften, Philosophisch-Historische Klasse, Jahrgang 1957 1. Abhandlung. Carl Winter Universitätsverlag, Heidelberg 1957. 31 blz. + 25 afbeeldingen, ingenaaid f 12.80.

Verreweg de rijkste van de grotten bij Qumran wordt aangeduid als 4 Q. Wat daar indertijd is opgeborgen vormt een hele bibliotheek op zich zelf. De meer dan 300 handschriften zullen over enige jaren 3 of 4 delen van de serie *Discoveries in the Judaean Desert* vullen. Verreweg het grootste deel ervan is aangekocht door de Jordaanse regering; met enkele andere instanties wist echter ook de universiteit van Heidelberg de hand te leggen op een klein gedeelte. In overleg met de onderzoekers in het Palestinian Archeological Museum, waar de vondsten voor publikatie bewerkt worden, gaf de hoogleraar Kuhn uit Heidelberg nu vier in het N.T. zgn. *φυλακτήρια* uit, door de rabbijnen *פְּרָשָׁה*, door de Statenvertalers *gedenkcédels* en tegenwoordig meestal *gebedsriemen* genoemd. Het gaat hier echter niet om de gebedsriemen zelf, noch om de 'étuis' (hoewel er sprake is geweest van de vondst van een phylacterium in zijn étui), maar om de bijbelteksten die deze bevatten. Het belang van deze uitgave is, dat hij ons 4 exemplaren bekend maakt van een type, dat van het klassieke afwijkt en uitgebreidere, soms onderbroken bijbelgedeelten geeft met een tekstvorm, die misschien als zodanig van geen belang is, maar niettemin van de MT aanzienlijk verschilt: Deut. 5 : 1—6 : 9; 10 : 12—11 : 21; Ex. 13 : 1—10; 13 : 11—16 (in deze volgorde). De grotere omvang van 4Qphyl^{abed} behelst dus o.a. de tien geboden, waarvoor men behalve 1Qphyl ook de Papyrus Nash vergelijkt. De publikatie, een model van uitvoerige precisie, beschrijft vorm en materiaal, de (tweezijdige) beschrijving daarvan, het schrift en de huidige staat van de handschriftjes; geeft dan de tekst van elk en bespreekt de afwijkingen van de MT. De manier van opvouwen wordt gereconstrueerd, en vervolgens worden deze tefillin gemeten aan de orthodoxe rabbijnse voorschriften, waarmee ze, van oudere datum, slechts ten dele overeenstemmen. Een in Murabba'at gevonden exemplaar uit de jaren 132—135 n.C. voldoet daaraan in veel sterkere mate en biedt de MT. Een gegeven te meer dus voor de datering daarvan en een nieuwe aanwijzing voor de betekenis van 'Jabne' ook voor de tekst. Eén ding schijnt mij in dit verband niet duidelijk te zijn bewezen: dat deze phylacteriën zich niets aantrekken van de (gesloten) parašen (פ). 14 foto's en 11 reconstructie-tekeningen vormen de bijlage van deze keurige uitgaaf.

Warmond

J.S.S.

EVANGELISCHES KIRCHEN-LEXIKON. *Kirchlich-theologisches Handwörterbuch*, herausgegeben von Heinz Brunotte und Otto Weber, 14/15. Lieferung (II, Sp. 1—256). Vandenoëck und Ruprecht, Göttingen o.J. (1957), 128 S. Brosch. DM 9.60.

EVANGELISCHES KIRCHEN-LEXIKON, *Kirchlich-theologisches Handwörterbuch* herausgegeben von Heinz Brunotte und Otto Weber, 16.17. Lieferung (II, Sp. 257—512). Vandenoëck und Ruprecht, Göttingen o.J. (1957) 128 S. Brosch. DM 9.60.

In snel tempo blijven de afleveringen van het E.K.L. verschijnen: kort nadat met afl. 13 het eerste deel van deze encyclopaedie was klaargekomen — deze afleveringen zijn min of meer uitvoerig in vroegere nummers van *Vox Theologica* besproken — verschenen reeds de afleveringen 14/15 (Habakuk-Jeremia) en 16/17

(Jericho-Kamerun). Natuurlijk staan in deze uit de E.K.D. voortkomende en daarvoor in eerste instantie bedoelde encyclopedie artikelen, die ons weinig interesseren (b.v. die over de Kerkgeschiedenis van Hannover en Hessen), het merendeel van de artikelen is echter voor lezers in Nederland even belangrijk als voor die in Duitsland, ook al omdat een vergelijking met de Duitse aanpak, b.v. van de Innere Mission en het kerkelijk jeugdwerk, waardevol en verhelderend kan zijn. In deze afleveringen ontmoette ik uitvoerige artikelen o.m. over heilig, Heilige Geest, heiliging enz. (godsdienshistorisch, Bijbels-theologisch, kerkhistorisch, dogmatisch), Hellenisme, hermeneutiek, het Hilfswerk van de E.K.D. humanisme en humaniteit, Idealisme, Jehovas Zeugen, Jesus Christus, Jesusprädikate, India, Innere Mission, Johannes, Islam, Israel, Judentum. In het artikel Humanismus miste ik een beschrijving van het „nieuwe” humanisme, dat de argeloze mensbeschouwing en toekomst-verwachtingen van de 19de eeuw heeft afgelegd, en een principiële beschouwing over de verhouding van Christendom en humanisme. In het artikel over Israël is te eenzijdig aandacht geschonken aan de religieuze ontwikkeling in de staat Israël, en te weinig aan de Israëliisch-Arabische controverse met al zijn politieke, economische en ook geestelijke consequenties, zoals trouwens ook in het artikel over de Islam wordt gezwegen over de politieke aspiraties van het Arabische nationalisme.

Rotterdam

J. SPERNA WEILAND.

DR. H. VAN DER LINDE: *De komende oecumenische kerk*. Serie: Verkenningen. Erven J. Bijlefeld Utrecht, 1956. 64 blz. gebroch. f 2.90.

Op zijn pelgrimstocht naar de una sancta (men vergelijke met de dissertatie van Dr. Van der Linde: Rome en de Una Sancta) is de schrijver bij zijn padvinden tot nu toe niet eenstemmig toegejuicht door zijn medekolonisten op weg naar de Hemelse stad. Men leze hierover de reacties en tegenreacties In de Waagschaal 2, 16 en 23 maart 1957. Door niemand minder dan Prof. Van der Pol zijn Dr. Van der Linde en Prof. Berkouwer de beste Romekeners van ons land genoemd. Deze wetenschap maakt me voorzichtig met mijn kritiek. Het is n.l. niet makkelijk te kiezen in een dilemma tussen b.v. Ds. Touw en de auteur, hoewel ik zelf geneigd ben verder met Ds. Touw te gaan dan met Dr. Van der Linde. Voor kritiek op de ecclessiologie lijkt me alle plaats, de mening van Dr. Van der Linde over de aard van de presentie Gods op deze aarde in de kerk kan ik beslist niet delen.

Anderzijds meen ik dat Dr. Van der Linde er terecht op wijst dat de oecumenische beweging zich niet mag consolideren, een gevaar waar overigens in ander verband Mr. S. C. Graaf van Randwijck Zending en Oecumene N.T.T. okt. '55 ook reeds op heeft gewezen. Ook de R.K. kerk zal in het oecumenisch gesprek moeten worden betrokken, maar of de sleutel die Dr. Van der Linde biedt op de deur der una sancta past, lijkt me alsnog een open vraag.

In ieder geval heeft de auteur met dit knap en suggestief geschreven boekje geen open deuren in getrapt. Terecht zou de schrijver van zichzelf kunnen zeggen: immo sic mihi cordi est quod ardeo. Ergo: tolle, lege!

Amsterdam

J.S.

Ingekomen boeken

DR. G. CH. AALDERS: *Ezechiël*, deel 2: Hoofdstuk 25-48. (Commentaar op het Oude Testament). N.V. Uitgeversmaatschappij J. H. Kok N.V. Kampen 1957. 365 blz. geb. f 18.50.

DR. R. BAKKER: *Lot en daad, geluk en rede in het Griekse denken van Solon tot Marcus Aurelius*. Erven J. Bijleveld, Utrecht 1957. 191 blz. geb. f 7.90.

DR. S. F. H. J. BERKELBACH VAN DER SPENKEL: *De prediking, de prediker en de kerk-ganger* (Practisch-theologische handboekjes No. 11) Boekencentrum N.V. 's-Gravenhage 1957. 102 blz. gec. f 4.-, bij int. f 3.40.

HANS A. DE BOER: *Onderweg genoteerd*. Het verhaal van een wereldreis langs het spoor van het onrecht, dat aan onze anders gekleurde medemensen wordt aangedaan. H. J. Paris, Amsterdam 1957. 312 blz. geb.

HERBERT BRAUN: *Spätjüdisch-häretischer und frühchristlicher Radikalismus. Jesus von Nazareth und die essenische Qumransekte. I: Das Spätjudentum, II: Die Synoptiker.* J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen 1957. VII, 163 en V, 154 S. Brosch. DM 36.—.

EVANGELISCHES KIRCHENLEXIKON. *Kirchlich-theologisches Handwörterbuch*, herausgegeben von Heinz Brunotte und Otto Weber, Lieferung 20/21 (Kirchenmusik-Lamaismus). Vandenhoeck und Ruprecht, Göttingen o. J. 128 S. Brosch. DM 9.60.

GEORG FOHRER: *Elia* (Abhandlungen zur Theologie des Alten und Neuen Testaments, Heft 31). Zwingli-Verlag, Zürich 1957. 96 S. Kart. S. Fr. 12.45, DM 12.—.

GEDACHTENWISSELING over positie en problemen van de Gereformeerde Bond in de Nederlandse Hervormde Kerk, tussen Dr. H. Berkhof en Ds. G. Boer. Boekencentrum N.V. 's-Gravenhage 1956. 72 blz. ing. f 2.50.

DR. F. W. GROSHEIDE: *De eerste brief aan de Kerk te Korinthe uitgelegd*. Tweede, herziene druk (Commentaar op het Nieuwe Testament). N.V. Uitgeversmaatschappij J. H. Kok, Kampen 1957. 448 blz. geb. f 19.25.

OTTO HAENDLER: *Grundriss der praktischen Theologie* (Sammlung Töpelmann, Erste Reihe, Band 6). Alfred Töpelmann Verlag, Berlin 1957. XII, 391 S. Ganzl. DM 26.50.

HUWELIJK EN GEMENGD HUWELIJK (De Protestant, orgaan van de Evangelische Maatschappij en de Nederlandse Gustaaf Adolf Vereniging, Jaargang 77 No. 11). 68 blz. ing. f 0.75. Te bestellen bij Protestants Centrum, Prins Hendriklaan 10a, Utrecht.

KARL GEORG KUHN: *Phylakterien aus Höhle 4 von Qumran* (Abhandlungen der Heidelberger Akademie der Wissenschaften, philosophisch-historische Klasse). Carl Winter Universitätsverlag, Heidelberg 1957. 31 S. 25 Abb. Brosch. DM 12.80.

J. C. LOMBARD: *Die leer van die heiligmaking by Karl Barth*. Academisch proefschrift enz. J. H. Kok N.V. Kampen 1957. 267 blz. ing. f 7.90.

MARXISMUSSTUDIEN II (Schriften der Studiengemeinschaft der Evangelischen Akademien Band 5). J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen 1957. X, 265 S. Kart. DM 12.—.

BO REICKE: *Glaube und Leben der Urgemeinde*. Bemerkungen zu Apg. 1—7 (Abhandlungen zur Theologie des Alten und Neuen Testaments, Heft 32). Zwingli-Verlag, Zürich 1957. 180 S. Kart. S. Fr. 19.70, DM 19.—.

DR P. J. ROSCAM ABBING: *Lijdenstroost* (Exercitium Pietatis No. 4). Boekencentrum N.V. 's Gravenhage 1956. 110 blz. ing. f 3.50.

HET SOCIALE DENKEN IN DE OECUMENE. Enkele oecumenische studies en rapporten uit de jaren 1948—1956. Boekencentrum N.V. 's-Gravenhage 1957. 140 blz. ing. f 3.25.

DR. C. STAM: „*Om te vieren . . .*” Oosterbaan en Le Cointre N.V. Goes 1957. 51 blz. geb. f 2.40.

DS. G. Y. VELLENGA EN DS. A. J. KRET: *Stromen van kracht*. De nieuwe opwekkingsbeweging. N.V. Uitgeversmaatschappij J. H. Kok Kampen 1957. 91 blz. ing. f 3.—, geb. f 3.95.

PETER WALSER: *Die Prädestination bei Heinrich Bullinger im Zusammenhang mit seiner Gotteslehre* (Studien zur Dogmengeschichte und systematischen Theologie, Band 11). Zwingli-Verlag, Zürich 1957. 288 S. Brosch. S. Fr. 16.60, DM 16.—.

WENDING, Jaargang 12 Nummer 4. Zoals de waard is . . . Boekencentrum N.V. 's Gravenhage 1957. 176 blz. gec. f 5.—.

Van de Uitgevers

Ter vermijding van incassokosten worden de abonnees beleefd verzocht het abonnementsgeld voor de 28e jaargang vóór 5 oktober a.s. over te willen schrijven op postrekening 802255 van Van Gorcum & Comp. N.V., Assen.

Het abonnementsgeld bedraagt f 4.90 per jaar. Voor het buitenland f 5.50 per jaar.

Na genoemde datum worden de abonnementsgelden, verhoogd met incassokosten, per kwitantie geïnd.



J. BLOK

voorh. A. Th. Cahen

Breestraat 69

Leiden

Tel. 26832

Kleermakers sedert 1855

Specialiteit in TOGA'S

Zojuist verscheen van de hand van DR. B. RIETVELD

SAECULARISATIE ALS PROBLEEM DER THEOLOGISCHE ETHIEK

inzonderheid in verband met gedachten van Bonhoeffer en Gogarten.

Onder saecularisatie wordt in dit werk verstaan emancipatie der wereld van de drieënige God. Er is een herwaardering gaande van kerk en wereld, waarbij in de kerk de „religie” sterk bestreden wordt en van de wereld gesproken wordt als van de mondige wereld. Bonhoeffer en Gogarten hebben zich met deze problemen bezig gehouden. De schr. ziet de zg. mondigheid der wereld echter als een schijnmondigheid, die in wezen neerkomt op saecularisatie in bovenbedoelde zin. De kerk moet zich niet van haar „religie” ontdoen en de wereld mondig verklaren en zo kerk en wereld tot elkaar brengen in de weg van redenering, maar de saecularisatie ernstig bestrijden door in eigen boezem te streven naar het nieuwe leven in Christus en door de wereld te roepen tot geloof en bekering.

274 pagina's, ingenaaid in grijs omslag

Prijs f 12.90

Van de eerder verschenen dissertaties zijn nog leverbaar:
Dr. J. M. Vlijm, Het religie-begrip van Karl Barth f 9,80
Dr. C. Blankestijn, Verlating van hulpbehoevenden f 12,90
Dr. R. Reinsma, Het verval van het cultuurstelsel f 12,90

In de boekhandel verkrijgbaar

UITGEVERIJ VAN KEULEN N.V.

Houtzagerssingel 76 - Telefoon 334073

's-Gravenhage

Zojuist verschenen

**Keur uit de verspreide geschriften
van Dr. H. J. Pos**

in leven Hoogleraar in de theoretische wijsbegeerte en geschiedenis der wijsbegeerte aan de gemeentelijke Universiteit te Amsterdam

Deel I

TAAL, MENS EN CULTUUR

Verzameld en ingeleid door Dr. J. Aler en Dr. K. Kuypers,
Hoogleraren te Leiden en Utrecht

Het gehele werk zal uit twee delen bestaan,
elk deel met een omvang van ongeveer 300 blz.

Prijs bij intekening: f 12.50 per deel.

Na verschijning van deel II: f 15.— per deel.

Een summiere keus uit de inhoud van deel I:

Algemene taalwetenschap en subjectiviteit. Het affect en zijn uitdrukking in de taal. Phenomenologie en Linguistiek. Philosophie en Cultuur. De zwevende normen. Geschiedenis als geestelijke werkelijkheid. Het apriori in de geesteswetenschappen. De zin der wetenschap. Metaphysica, enz. enz. enz.

Een uitgave van:

VAN GORCUM ASSEN

en

VAN LOGHUM SLATERUS ARNHEM

Verkrijgbaar in de boekhandel

Vox Theologica

Interacademiaal
Theologisch Tijdschrift

ORGAAN VAN STICHTING
VERENIGDE STUDENTEN IN DE
THEOLOGISCHE FACULTEITEN
IN NEDERLAND

GEWIJD AAN DE STUDIE DER
THEOLOGISCHE WETENSCHAP



VAN GORCUM / ASSEN

Redactie: Dr. J. Sperna Weiland, Red.-secr. - J. Smit Sibinga, (Leiden)
 Red.-adm. - A. J. Nijk (Groningen) - Th. P. Pol (Utrecht)
 H. Serlie (Amsterdam S.U.) - J. Slomp (Amsterdam V.U.) - G.
 W. de Jong (Kampen-a) - Ph. M. Muskens o.f.m. (Nijmegen)
 ... (Amersfoort)

Hoofdredacteur: J. M. Hoekstra, Oegstgeest.

Alle stukken voor de Redactie aan: Dr. J. Sperna Weiland,
 Voorschoterlaan 23, Rotterdam-O. Tel. 12.75.09.

Uitgevers: Van Gorcum & Comp. N.V. (G. A. Hak & Dr. H. J. Prakke)
 Brink - Assen.

Abonnement per jaargang: f 4.90, Buitenland f 5.50. Gironr. uitg. 802255

* * * * *

Inhoud:

<i>Dr. J. Sperna Weiland</i> , Inleiding	33
<i>Dr. H. Fr. Th. Borgert C.ss.R.</i> , De Heilsboodschap	35
<i>Prof. Dr. J. H. Bavinck</i> , De prediking als theologisch probleem	42
<i>Dr. P. Smits</i> , Bijbel en prediking	49
V.S.T.F.-congres 1958	59
Boekbesprekingen	59
Ingekomen boeken	64

Inleiding

Er is in onze tijd met betrekking tot de prediking een groot en stijgend onbehagen waar te nemen, niet alleen in de Kerken, die uit de Reformatie zijn voortgekomen en zeer nadrukkelijk het Sola Scriptura in hun (eigen) vaandel schreven, maar ook in de R.K. Kerk: van het laatste getuigt o.m. een boek als dat van Dr. H. Fr. Th. Borgert C.ss.R. *Theologie en prediking* en stromingen als de kerygmatische theologie en de Théologie Nouvelle, die in hun verzet tegen de traditionele theologische gedachtenbouw ook nieuwe wegen willen wijzen aan de verkondiging van het Evangelie voor de mens in de 20ste eeuw. Enerzijds leidt dit onbehagen tot een verschuiving van het zwaartepunt in het geheel van de Eredienst van de prediking naar de „liturgie” – waarmee niet gezegd is, dat dit het enige of eerste motief van de liturgische beweging zou zijn! – anderzijds is het aanleiding tot een vernieuwde en intensieve bezinning op de verkondiging van het Evangelie in het heden. Zo althans is het in het Protestantisme; in de Rooms-Katholieke wereld schijnt omgekeerd de bezinning op de prediking te leiden tot een hogere waardering van de prediking als element van de Eredienst. – Van onbehagen en bezinning getuigt o.m. het thema van de toogdag van de Vereniging *In dienst der kerk*, in 1957 te Apeldoorn gehouden: Moet er in Nederland anders gepreekt worden? Zonder enthousiast te kunnen zijn over dit thema – onder meer, omdat de verscheidenheid van prediking in het kleine Nederland gróóit is! – of over de wijze, waarop het werd behandeld, moet men toch wel vaststellen, dat zowel dit thema als de bewogenheid der discussies symptomatisch zijn voor een onzekerheid, die sedert 1945 (of al veel eerder?) is ontstaan.

Is er enerzijds onbehagen bij de gemeente, anderzijds is er – naar het de Redactie voorkomt – bij de predikanten een grote onzekerheid over de (hun!) verkondiging. Niet minder symptomatisch dan de genoemde verschijnselen is het feit, dat de theologische boekenmarkt wordt overladen met goede en matige Postilles, overdenkingen, Predigt-Meditationen enz. die in verhoudingsgewijs grote oplagen worden verkocht en intensief worden gebruikt – om niet te zeggen: geplunderd. Zodat de Ongevraagde Postilles snel door een gevraagde worden gevolgd. Het is goed mogelijk, dat achter deze onzekerheid – die na door het gevoel van onbehagen te zijn opgeroepen op zijn beurt weer de sfeer van onrust komt versterken – een onklarheid ligt, althans kan liggen, inzake een aantal fundamenteel-theologische vraagstukken, die beslissend zijn voor de hermeneutiek en de verkondiging van het Evangelie, zo men wil voor de vertaling of overdracht van het „geheimsschrift” van de Bijbel voor de Christenheid van de 20ste eeuw. Waarbij de vraag moet worden gesteld, of er niet een zeer grote behoefte is niet alleen aan de bezinning op de Theologie van het ambt, maar ook aan een doordenking van de realiteit van het ambt in de cultuur van de 20ste eeuw; een vraag, die we verder laten rusten.

Het gaat naar het inzicht van de Redactie zeer schematisch voorgesteld om twee polen; enerzijds om wat we zo kleurloos mogelijk het „Bijbelse gegeven” noemen (iedere formulering is al een theologische beslissing met verstrekkende consequenties, vandaar dat de meest kleur-

loze werd aangehouden), anderzijds om de situatie A.D. 1957, waarin dit Bijbelse gegeven moet gaan klinken. Met beide heeft de prediker rekening te houden, beide bergen hun geheel eigen complicaties in zich, die wel kunnen worden weggemoffeld in formules als „dankbare gehoorzaamheid aan de Heilige Schrift” (Artikel 10 van de Kerkorde van de Nederlandse Hervormde Kerk) of in de roep om actuele prediking zonder klaarheid over de werkelijke actualiteit, maar die dan toch vroeg of laat zich weer opdringen aan wie zich enigszins rekenschap wil geven van wat hij doet. Bovendien: is het al mogelijk aan beide kanten enkele peilers in de grond te drijven, dan nog is het niet gelukt om de overbrugging tot stand te brengen. En om een overbrugging – hoe die dan ook moet worden opgevat – gaat het toch in de prediking. Want aan de verkondiging van het Evangelie zal in ieder geval deze eis mogen worden gesteld: ze dient de relevantie van het Bijbelse gegeven (wij geven deze term graag voor een betere) voor de werkelijke complicaties, verwarringen en verwickelingen A.D. 1957 zichtbaar te maken om nog geloof-waárdig te kunnen zijn. De bedoeling van dit thema-nummer is niet nu eens te zeggen, hoe er gepreikt moet worden en nog veel minder om te beweren, dat er anders moet worden gepreikt. De bedoeling is alléén, dat een aantal mogelijke figuren met betrekking tot de boven grofweg omschreven materie wordt getekend en evt. een aantal andere figuren kritisch wordt herzien. We ontmoeten b.v. in onze tijd de door Karl Barth ontworpen en uitgewerkte constructie van de drie gestalten van het Woord en hun relaties, we komen in aanraking met de gedachtenwereld van Rudolf Bultmann, bij wien „verleden” en heden in één kerygmatisch moment schijnen samen te vallen, we ontmoeten nog altijd het fundamentalisme met zijn eigen massieve zekerheden, ten aanzien waarvan de vraag naar een „overbrugging” onmogelijk schijnt te zijn, we ontwaren de traditionele Rooms-Katholieke beschouwingwijze waarin deze overbrugging als Traditio voor alle eeuwen vast schijnt te liggen, maar zien tegelijk, hoe ook dáár de vraag opkomt, in hoeverre het depositum-karakter van de Bijbel te rijmen is met het bijbels begrip van verkondiging.

Het gaat dus in dit thema-nummer veel meer om de theologische beslissingen, die aan de verkondiging van het Evangelie voorafgaan en deze mede bepalen, dan om de prediking (= vertaling, overbrugging, Traditio, re-presentatio?) zelf. Wellicht kan nml. de systematische bezinning op wat men de Theologie van de Prediking zou kunnen noemen bijdragen tot een wat grotere zekerheid bij de onderneming, die niet zonder reden het waagstuk der prediking is genoemd. Zo moeten dan ook de in dit nummer verzamelde artikelen worden gelezen; ze laten enkele markante figuren zien, die bij de boven omschreven doordenking van de prediking kunnen ontstaan, en zijn bedoeld als een kleine handreiking aan de (toekomstige) bruggenbouwers. Ze zijn geschreven vanuit verschillende theologische gedachtenwerelden en dragen daarvan de sporen; ze zijn zeer schetsmatig, want de Redactie heeft de medewerkers aan deze aflevering moeten binden aan een omvang van 8 blz. druks; ze zijn méér bedoeld om bezinning en discussie op gang te brengen daar om afgeronde conclusies te verschaffen, die een ILLE DIXIT mogelijk maken. Mocht men hier of daar het ontbreken van de zgn. midden-orthodoxie als een gemis ervaren, men schrijve wat men meent te moeten schrijven.

J. SPERNA WEILAND

De Heilsboodschap

De groeiende onkerkelijkheid in de Westerse landen dringt de christen tot bezinning. Zeker er is niet de minste reden voor een paniekstemming, maar wel voor een vruchtbare onrust. Wij moeten ons bij een dergelijk algemeen optredend verschijnsel afvragen, of de oorzaak hiervan niet voor een groot deel bij ons zelf berust, of *wij* wel voldoende trouw zijn geweest aan de opdracht van Christus, zodat zovelen door onze schuld onverschillig, opstandig zijn geworden en zelfs de Kerk hebben verlaten.

Men kan natuurlijk verschillende en nogal uiteenlopende oorzaken aangeven van deze groeiende ontkerstening, maar, wanneer wij dieper graven, dan bemerken wij, dat het in de grond van de zaak om een meer algemene geloofscrisis gaat, om een gebrek aan geloofshouding bij zovelen, welke het wegvallen van het traditionele christelijke kader van de Westerse samenleving niet meer kon verdragen. De structuurverandering van de maatschappij is dan hoogstens de aanleiding, waarin en waardoor de verzwakking van het geloofsbewustzijn duidelijk naar voren treedt. Het gaat hier ook niet zozeer om de geloofskennis, maar om de geloofsovergave. Maar dan wordt dit een persoonlijke vraag met name aan degenen, die aangesteld zijn om het Woord Gods te bedienen. Het geloof is immers volgens de Schrift uit het gehoor, uit de Prediking. Moeten we hier dan niet naar een mogelijke oorzaak zoeken? Was deze Prediking wel voldoende trouw zowel aan de oorspronkelijke christelijke Prediking, zoals deze vastgelegd is onder inspiratie van de H. Geest in de Schrift als aan de mensen van deze tijd?

Het is dan zeker niet zonder diepe zin, dat we heden overal in de Katholieke wereld een verdiepte aandacht vinden voor het christelijke Mysterie der Prediking. De theologische literatuur over dit onderwerp is overvloedig. We wijzen hier b.v. op een boek uit het Duitse taalgebied: „Wie heute predigen” van V. Schurr (Stuttgart, 1949), waarin diepgaand de moderne preek wordt behandeld zowel naar haar theologische grondslagen als in haar verband met het moderne levensgevoel. Eenzelfde oriëntering vinden we in het werk van S. Grün: „Verkündigung in der Glaubenscrise der Zeit” (Würzburg, 1956). Daarnaast noemen we nog in hetzelfde taalgebied „Dienst am Glauben” (Freiburg i/Br. 1948) en „Glaubensverkündigung und Glaubensgemeinschaft”, beide van Fr. X. Arnold; verder „die Verkündigung des Wortes Gottes” van Th. Soiron (Freiburg i/Br., 1943). Een zeer mooi boek over de Prediking, met name de kerygmatische Preek, verscheen in Frankrijk van de hand van P. Hitz: „L' Annonce missionnaire de l' Evangile” (Paris, 1954), waarin de auteur teruggaat naar de oorspronkelijke christelijke Prediking, zoals wij die met name vinden in de Handelingen der Apostelen; met deze als norm beschouwt hij verschillende grote predikanten van het verleden, om tenslotte in verband met het moderne geestesklimaat te vragen naar de eisen, welke we nu aan de Prediking stellen moeten. Bij dezelfde uitgever verscheen in hetzelfde jaar de Franse vertaling van „Il mistero cristiano e la parole di Dio” (La parole de Dieu dans le mystère chrétien), dat een algemeen overzicht geeft van het Woord Gods in de Schrift. Ook mogen we zeker niet het nationaal Congres over de Prediking vergeten, dat in

1954 in Montpellier werd gehouden, en waar een groot deel van het Franse Episcopaat bij aanwezig was. Bij de opening van het Congres werd een brief voorgelezen, welke Mgr. Montini in naam van Z. H. Pius XII aan het Congres richtte. Daarin werd o.a. gewezen op de grote verantwoordelijkheid van de predikanten en herhaalde hij het woord van Benedictus XV: „Als het zwaard van het Woord Gods niet overal zijn macht openbaart, dan ligt dit zonder enige twijfel aan hen, die het niet gebruiken, zoals het behoort”. Hij wijst er o.a. verder op, dat de meest wezenlijke taak van de priester is het Woord Gods aan de wereld te verkondigen. Het verslagboek van dit Congres kwam uit onder de titel „Le prêtre, ministre de la Parole” (Paris, 1954). Voor het Nederlandse taalgebied mag ik verwijzen naar mijn boek „Theologie en Prediking” (P. Brand, Bussum, 1956).

Inderdaad wel zelden heeft in de Katholieke wereld het Mysterie der Prediking zo in het middelpunt van de belangstelling gestaan, zowel bij theologen, zielzorgers als gelovigen. Dit alleen al wijst erop, dat er ergens iets hier niet goed zat. Kwam dit misschien door een vergeten hoofdstuk in de Theologie: nl. dat over de Prediking? Zeker in het feitelijke leven der Kerk heeft de Prediking van het begin af aan altijd een vaste en vanzelfsprekende plaats ingenomen als een noodzakelijk heilsmiddel, zodat een expliciete behandeling overbodig leek. Maar toen de Reformatie alle aandacht richtte op de Prediking-tenkoste vaak van Eredienst en Sacrement-, was er in de reactie van de Katholieke theologen een te eenzijdig accent op het Sacrament. Toch heeft met name reeds het Concilie van Trente – hierin nagevolgd door meerdere Pausen – de Prediking de voornaamste taak van de Bisschop, de zielzorger genoemd. In alle geval ontmoeten heden ten dage de Katholieke Kerk en de Kerken uit de Reformatie elkander weer in een hernieuwde belangstelling zowel voor de Prediking als voor de Eredienst.

Wanneer we ons nu afvragen, hoe de Prediking moet zijn en met name nu moet zijn, dan zullen we moeten teruggaan naar de H.Schrift, om daar de grondstructuur van dit belangrijke openbaringsgegeven terug te vinden.

De Prediking in het algemeen

Dikwijls wordt de Prediking in de Schrift de Verkondiging van het Woord Gods genoemd. Dit „Woord Gods” betekent hier niet primair kennisgeving van God, maar Gods appèl aan de mens, openbaring van zijn heilswil. Er zit iets dynamisch en dringends in, en dit niet alleen, omdat de predikant deze oproep van God overbrengt, maar ook en juist, omdat dit mensenwoord werkelijk het Woord van God is, zoals we op meerdere plaatsen in de Schrift uitgedrukt vinden. Wij kunnen daarom in werkelijkheid spreken van het „Mysterie” der christelijke Prediking. Onder „Mysterie” verstaan we dan in het algemeen een zichtbaargeworden heilsdaad van God, waardoor God zich als God inzet en openbaart in de heilsgeschiedenis. Dit heeft ook plaats bij de christelijke Prediking. Christus' Woorden worden als het ware door de predikant tegenwoordiggesteld en bewerken nu en voor dit gehoor – als het gelooft – het heil. Prediking is daarom heilsgeschiedenis. De priester, die preekt, is niet alleen plaatsvervanger van Christus, maar zijn instrument. Uit deze Verkondiging nu ontstaat het geloof, niet op de eerste plaats als kennis (zonder dat deze

verwaarloosd wordt), maar als religieuze overgave, als gehoorzaamheid aan het appèl van God.

Het „kerygma”

Speciaal hebben we hier op het oog de basis-prediking: het „kerygma”. We treffen dit woord en vooral de zaak aan in de Handelingen der Apostelen en zouden het kunnen omschrijven als „het publiek en officieel proclameren van het heil door Christus in naam van God”. We moeten hier onderscheid maken tussen het woordje „getuigen”, dat we ook bij herhaling tegenkomen in de Handelingen en het „kerygma”. Alhoewel de zin van beide woorden in feite vaak door elkander loopt, heeft toch ieder van deze woorden een ander accent. Het „getuigen” legt vooral de nadruk erop, dat degene, die het Woord Gods verkondigt, er ook persoonlijk voor moet instaan vanuit zijn persoonlijk geloven, terwijl het „kerygma” een plechtige proclamatie is in naam van God, van Christus, van de Kerk. Daarom veronderstelt de heraut iemand (God, Christus, de Kerk), die hem zendt. Daarom heeft de predikant een zending (iurisdictio) nodig.

Dit „kerygma” is op de eerste plaats bedoeld voor de niet-gelovigen: het brengt hen voor de eerste keer de Blijde Boodschap, maar het wordt toch ook gericht tot de reeds gelovigen, om hen in hun geloof te vernieuwen. Zo zien we in de Handelingen der Apostelen, hoe het „kerygma” ook herinnerings- en verdiepingspreek is voor de christengemeente.

De inhoud van het „kerygma”

Wat is nu de inhoud van het „kerygma”? We kunnen het in één woord samenvatten: Christus, de Heer, de verrezene. „Christus Christum praedicat”, zegt Augustinus. Wanneer we dit nog nader willen expliciteren, dan komen we tot het volgende: Jezus is door God gezonden; om het grote verzoeningsoffer te brengen voor de wereld; hiervan is de vrucht de Verrijzenis en de Hemelvaart en voor de leerlingen de Geesteszending. Het Paasmysterie is wel het meest centrale object en wordt het uitgangspunt van elk getuigen en elk „kerygma”. Maar we mogen dit niet te geïsoleerd zien: geheel de heilsgeschiedenis vindt hier haar middelpunt. Dat wil met andere woorden zeggen, dat de inhoud van het „kerygma” niet alleen christo-centrisch is, maar ook heilsgeschiedkundig. De inhoud van het „kerygma” is dus niet primair een leer, een wereldbeschouwing, maar een geschiedenis. Daarom horen de gebeurtenissen van het Oude Verbond, welke georiënteerd zijn op Christus en zijn leven, ook bij de inhoud van het „kerygma”.

Deze heilsgeschiedkundige dimensie van het „kerygma” beperkt zich echter niet tot het verleden, maar omvat ook het heden van de heilsgeschiedenis in de ruimte der Kerk. Ik denk hier met name aan de grote heilsgeschiedkundige gebeurtenissen van het verleden, welke voortdurend herdacht, beleden en tegenwoordiggesteld worden in de gemeente bij de viering van de christelijke Mystериën, de Sacramenten. We moeten ons even hiervan bewust worden, dat b.v. de Evangelies een schriftelijke neerslag zijn van de verkondiging der eerste geloofspredikers, welke met name gehouden werd bij de samenkomst der christenen. Wanneer deze immers tesamen kwamen voor het gemeenschappelijke gebed en de viering der H.Eucharistie, ontvingen zij tegelijk de boodschap van

Christus. Verkondiging en Eredienst hoorden bij elkaar. Wanneer Christus' sterven en verrijzen onder de rite van een offermaal tegenwoordiggesteld werden, dan lijkt het voor de hand te liggen, dat een wezenlijke opgaaf van het „kerygma” hierin bestaat de tegenwoordigstelling van Christus' sterven, verrijzen en Hemelvaart in de viering der Heilige Mysteriën te verkondigen: dit geschiedt hier en nu in het midden der gemeente. Met name wijzen we op het Evangelie van Johannes. De bekende exegeet O. Cullmann heeft dit bij hem speciaal nagegaan.

Maar wijst mysterieviering op het komen van de Heer nu, dan is dit komen tegelijk een anticipatie van zijn Wederkomst en het „kerygma” zal ook hier op moeten wijzen. Vandaar is het „kerygma” ook eschatologisch. Het „kerygma” is immers de blijde aankondiging van het definitieve heil, dat bij de Parousie openbaar wordt. Maar hier wordt ook de crisissituatie van de christen duidelijk: hij kan dit heil ook missen. En al blijft het „kerygma” wezenlijk „heils”boodschap, toch hangt over het leven van de christen de dreiging van het Oordeel. Zeker de christen mag, steunend op Gods Belofte en genade, verlangend uitzien naar de Wederkomst, maar hij is ook degene, die koste, wat het koste, zich redden moet van de toekomstige toorn. Daarom behoort eveneens tot de inhoud van het „kerygma” de oproep tot bekering uit de zondigheid.

„Kerygma” en didachè

Nu komt het „kerygma” in de Schrift practisch zelden in zijn zuivere vorm voor, omdat het altijd in een concrete situatie gepreikt werd. Het is immers tamelijk elementair en beperkt van inhoud. Het gaat om een boodschap, die gebracht wordt, waaraan de mens gehoor moet geven. Het duidelijkst zien we dit nog in de verschillende preken van de Handelingen der Apostelen, waar met name Paulus het sterven en verrijzen van Christus verkondigt. Meestal echter is het kerygma vermengd met de catechese, met de didachè, welke de preek situeert in het gehoor, en de inhoud van het kerygma nader bij wijze van leer uiteenzet. Het is een van de verdiensten van de z.g. „formgeschichtliche Methode”, dat zij het kerygma” als het ware uit de Nieuw-Testamentische geschriften met name uit de Evangelies heeft gekristalliseerd en haar onderscheiden van de didachè. De Evangelies immers zijn, zoals reeds opgemerkt, een neerslag van de Prediking van de Apostelen, zoals deze met name bij de samenkomst der gemeente werd gehouden als voorbereiding op de Eucharistieviering. We mogen daarom daar niet een letterlijk verslag vinden van de concrete boodschap van Jezus, maar eerder van de Prediking van de Apostelen tot de christengemeente. We moeten dus voor het verstaan van de Evangelies niet alleen zien naar de situatie en het gehoor, waarin en tot wie Christus preekte, maar ook naar de situatie, waarin de Prediking van de Apostelen viel, naar de z.g. „Sitz-am-Leben”, welke sterk de vorm bepaalde, waarin deze boodschap vervat is. Door deze didachè werd niet alleen contact met de categorieën van het gehoor gemaakt, maar werd de kern van de boodschap met name Christus' sterven en verrijzen nader uiteengezet, aanschouwelijk gemaakt, geïllustreerd en toegepast op het practische leven. De kern-prediking – de grote heilsgebeurtenissen van Christus' sterven en verrijzen – werd aangevuld met de herinneringen, welke zijn leerlingen bewaard hadden van hun omgang met Hem. Natuurlijk kwamen op de

eerste plaats in aanmerking de nadere uiteenzetting en veraanschouwelijking van het sterven en van het verrijzen van de Heer. Vandaar dat de lijdensverhalen in alle Evangelies zo'n ruime plaats innemen. Daaromheen werden andere gebeurtenissen uit Christus leven en uitspraken van hem gegroepeerd, welke vaak op het praktische leven gericht waren en welke de eisen inhielden voor het toetreden tot Christus en het leven als zijn leerlingen. Zoals reeds gezegd, behoeft dit alles nu juist geen nauwkeurig verslag te zijn van Christus' daden en woorden, maar eerder van de Prediking van de eerste geloofsverkondigers tot hun gemeente.

Wel moeten we voor ogen blijven houden, dat het in de eerste christelijke Prediking niet op de eerste plaats ging om de kennis, maar om de overgave, om de geloofsbeslissing, welke nog heel elementair moest zijn, en welke door de didachè langzamerhand meer geëxpliciteerd moest worden; Later werd dit nog verdiept door de „didaskalia", welke een meer uitgebreide verdiepte kennis geeft.

Doel en kracht van het „kerygma"

In het licht van het bovengezegde komen we vanzelf te vragen naar het doel van het „kerygma". Dit is de beslissing. De mens – ook de gelovige mens – wordt steeds weer opnieuw voor een crisis geplaatst, waarvan heel zijn bestaan afhangt. Hij moet God, Christus, Die door zijn heraut tot hem spreekt en hem aanroept, nemen op zijn Woord en zich aan Hem overgeven. Deze overgave is, zoals we reeds aangaven, nog heel elementair en moet nog in het leven ingebouwd worden. Maar dit inbouwen in het leven is een consequentie, waarbij in alles de overgave verondersteld wordt. Wanneer we dit niet voor ogen blijven houden, lopen we het gevaar van een louter moraliseren of ook een louter kennen van de geloofswerkelijkheid, zoals we b.v. een profane wetenschap kennen. Dit keren echter tot Christus, zoals ook het zich afkeren uit de zondigheid, moet men niet te individualistisch zien. Het is een zich afwenden van het Rijk der zonde tot het Rijk van God, ook en juist in zijn aardse verschijningsvorm, dat is tot de gemeente van Jezus, dat is tot de Kerk.

Maar het „kerygma" geeft nog meer: het is geladen met Gods kracht en als zodanig ook krachtdadig. Het Woord Gods is immers het „Woord des heils". We hebben boven er reeds even op gewezen, dat de Verkondiging meer is dan alleen maar een mededeling: het is aanspraak, appèl. Het Mysterie der Christelijke Prediking is juist, dat God, Christus zelf de mens officieel in een crisissituatie brengt. Het gehoor kan dit appèl naast zich neerleggen, maar dan treedt het tragische aspect van het „kerygma" naar voren, dan beslist de mens over zijn heil. Maar de mens kan – onder Gods genade natuurlijk, als antwoord op het appèl – ook ja zeggen en dan ontplooit het Woord van God zijn goddelijke macht, dan wordt het Woord Gods werkelijk Gods daad, dan komt „de redding", de „genade" „het leven", dan is het Woord Gods heilsbemiddelend. Het wordt dan „het Woord des heils" (Hand. 13, 26), „het Woord der genade" (Hand. 14, 3), „het Woord der verzoening" 2 Cor. 5, 19), „het Woord des levens" (Phil. 2, 16). Zo is het „kracht" (Hebr. 4, 12) en werkt het als een tweesnijdend zwaard, dat uit de mond van de Mensenzoon komt (Openb. 1, 16).

Toch mogen we het Woord Gods niet geïsoleerd zien van het Sacrament. Woord en Sacrament mogen niet van elkander gescheiden worden;

ze lopen in elkaanders verlengde; ze roepen elkaar op. De mens, die zich gelovend en levend overgeeft, die zich bekeert vanuit Gods Woord, zal dit volgens Gods bestel uiten en belijden in een heilige handeling, in een door Christus gegeven symbool, waarin Christus' kracht werkt en waarin en waardoor het Woord Gods als kracht tot zijn volle recht komt. „Gaaf en onderwijst alle volkeren; wie geloofd zal hebben en gedoopt zal zijn, zal zalig worden" (Marc. 16, 16).

Trouw aan het „kerygma"

Van de bedienaar van de Geheimen – in welke tijd dan ook – wordt gevraagd, dat hij trouw bevonden wordt, trouw ook aan de oorspronkelijke Prediking van de Kerk, zoals deze vastgelegd is in de Schrift. De bediening van het Woord moet dus uitgaan van dit gegeven. Nogmaals, we mogen hierbij niet vergeten, dat de Heilige Schrift een neerslag is van de Prediking in de gemeente van Jezus Christus, in de Kerk, en dat we haar hiervan nooit mogen isoleren. Dezelfde Geest, Die de gewijde Schrijvers inspireerde, staat ook de Kerk bij in het luisteren naar dit Woord van God. De Kerk heeft daarom geen eigen woord naast of tegenover het Woord van God, maar de Kerk luistert onfeilbaar zuiver naar dit Woord en wel van binnen uit. Daarom leest de christen de H.Schrift niet als individu, maar als lid van het heilige Volk van God. In deze zin zouden ook wij Katholieken kunnen spreken van het „sola Scriptura", maar dan de H.Schrift gelezen en geëxpliciteerd in de Kerk.

Vanuit de Schrift zien we dan, dat het grondgegeven het „kerygma" is: de proclamatie van Gods grote heilsdaden met name in Christus gedaan. Dit moet de kern van de heilsboodschap ook nu blijven, ofschoon daar rondom heen andere gebeurtenissen en uitspraken van de H.Schrift kunnen gegroepeerd worden, waardoor de inhoud van het „kerygma" duidelijker gemaakt wordt, eventueel strakker geformuleerd, aangepast aan de concrete situatie en toegepast op het leven. Dit kerygmatisch accent vinden we met name nog bij de Verkondiging van de Blijde Boodschap aan de niet-gelovigen, ofschoon ook deze aangevuld moet worden door de didachè. Ook een min of meer zuivere vorm van het „kerygma" als heilsboodschap hebben we nog bij de z.g. „Volksmissies" in de christelijke landen, welke daar van tijd tot tijd gehouden worden, om de geloofshouding te vernieuwen. Maar in geen enkele echte preek zal het „kerygma" mogen ontbreken, zonder dat we de catechese behoeven te verwaarlozen. Men kan zich wel afvragen, of wij in de Prediking het kerygmatische element niet teveel vergeten hebben en de nadruk te sterk gelegd hebben op de leer of het louter moraliseren. Zou dit misschien niet een van de redenen zijn, waarom de Verkondiging aan mannelijkheid en geloofskracht heeft ingeboet en het niet te stuiten enthousiasme van profeten en Apostelen ons ontbreekt? Hebben velen niet van de geschiedenis van Gods grote heilsdaden louter een leer gemaakt – vaak nog saai en droog – en hebben anderen deze heilsboodschap niet verengd tot een heilpsychologie of Apologie?

Maar trouw zijn aan de Heilige Schrift wil ook zeggen, trouw zijn aan de mensen, aan deze mensen, tot wie ik spreek en voor wie ik verantwoordelijk ben. Een woord immers staat niet op zich, maar is altijd tussen mensen: ik roep jou aan. Waarheid is niet alleen; zeggen, wat ik meen, maar ook het

zo zeggen, dat de andere daardoor weet, wat ik hem wil zeggen. Trouw- zijn wil daarom zeggen zowel trouw aan Gods Openbaring als aan de mensen bij het doorgeven ervan. Wij moeten het Evangelie zò brengen, dat de toehoorder het zowel begrijpen als verstaan kan. Men kan zich niet eenzijdig terugtrekken op de Openbaring en de eisen van plaats en tijd verraden. Waar kortsluiting met de tijd ontstaat, daar wordt het Evangelie verminkt. De Predikant moet bij de Verkondiging van Gods Woord zijn solidariteit met de feitelijke situatie aanvoelen. Zo was Christus' solidariteit met de mensheid een totale uitgezonderd de zonde. Willen wij werkelijk de blijde Boodschap in het hart en het leven van de mens brengen, dan is het niet voldoende hem aan te roepen in zijn taal, maar ook te spreken in zijn denkcategorieën. Een levensbeschouwing, i.e. een godsdienst zal dan pas ingang vinden in een volk, in een cultuurkring, in een bepaald levensgevoel, als het zich als het ware een nieuwe aangepaste taal geschapen heeft. Dan pas wordt zij opgenomen in het geheel van de menselijke ervaringen en kan zij deze ordenen vanuit God.

We zullen daarom rekening moeten houden met de beperktheid van de mens. Het doorgeven van het Woord Gods zal aldus een tijdelijk en wisselend aspect moeten hebben. Iedere preek is immers een gebeurtenis, welke zich ontplooit vanuit en beweegt naar een bepaald historisch geconditioneerd milieu. Het Woord van God moet ingelast worden in de gang der dagen, in de concrete problemen en de algemene noden, om daar zijn dynamische en bevrijdende invloed uit te oefenen. Dit eist van de Predikant, dat hij een bepaald aspect van de werkelijkheid Gods meer naar voren brengt overeenkomstig het geestelijk klimaat van plaats en tijd, maar ook dat hij uitgaat van de problemen van deze mensen. Hier komt naar voren, hetgeen ik het „pre-kerygma” zou willen noemen, waardoor de heilsboodschap geplaatst wordt temidden van het gehoor. Niets gaat immers in de mens, wat niet eerst uit hem gegaan is. De Openbaring is immers een antwoord op de vraag, die de mens is, al is het een antwoord, dat de mens ver te boven gaat. Maar we weten: er is een eenheid tussen de orde van het Verbond en die van de schepping. Dat wil zeggen, dat we in onze Prediking moeten beginnen, waar de mensen beginnen met hun interessen, hun problemen, al zijn deze nog zo vaag. In de Evangelies en de Handelingen vinden we hiervan verschillende markante voorbeelden.

Maar onze Verkondiging moet in alle geval eerlijk zijn: het moet niet alleen een officieel proclameren zijn, maar ook een getuigen vanuit ons persoonlijk geloven en beleven. Het is daarom voor de predikant niet voldoende een modern voorbeeld of woord te gebruiken, om actueel te willen zijn. Hij moet zelf meeleven met de tijd en de situatie. Wij moeten staan in de tijd en onze zorg voor dit volk en voor deze mensen zò eerlijk menen, dat hun vragen werkelijk onze vragen worden. Als zodanig moeten wij ze doorleven, doordringen en doorworstelen, om ze vanuit het Evangelie trachten te beantwoorden. Zo zal de heilsboodschap *hun* heilsboodschap worden, omdat ze zich persoonlijk door God voelen aangesproken. Studie en inleven zijn hier noodzakelijk, maar steeds vanuit onze eigen persoonlijke geloofshouding. Dan alleen kunnen wij de cliché's doorbreken, welke zovele Predikanten altijd in onstellend rijke mate voorradig hebben. Van dit standpunt uit lijken mij preekboeken gewoonweg een ramp.

Willen wij hier echter trouw blijven aan de Schrift en de heilsboodschap en van de andere kant deze niet verraden door de actualiteit of ten koste van de actualiteit, dan is een persoonlijke reflexie op de werkelijkheid Gods te allen tijde noodzakelijk. Ik bedoel hiermee de studie van de Theologie. Theologie zou ik dan aldus willen omschrijven: het meer systematisch, reflexief, gelovige denken over Gods Woord. In de Middeleeuwen werd de Theologie bij de grote meesters dan ook wel genoemd „Sacra Scriptura”. Theologie is daarom de H.Schrift, ja het „kerygma” zelf in wetenschappelijke en verdiepte vorm. Het geestelijk klimaat van een tijd en cultuurkring met zijn geheel eigen probleemstellingen moet eerst in het theologisch denken in verband met en vanuit de Openbaring beleefd worden en zal dan vanzelf gemakkelijker ingang vinden in de Verkondiging. Zowel de theoloog, de Predikant als de hoorder van het Woord moeten leven in en van dezelfde tijd. En al mag het wetenschappelijk karakter zich in het theologisch denken niet verloochenen, er moet hier ergens een raakvlak zijn in het gebruiken van een terminologie, in het stellen van een probleem, in het richten van de aandacht en in het expliciteren van de christelijke werkelijkheid. Dan wordt de bediening van het Woord werkelijk ook dienst *aan* het Woord, dan wordt het gestoltene tot leven gebracht en herkrijgt het zijn volle actualiteit voor deze mensen. Dan zal het fascineren, de mensen aanspreken en aanroepen.

Deze eisen zijn hoog en misschien niet altijd onmiddellijk te verwerkelijken, maar wel onmiddellijk na te streven. Wanneer de bedienaar van het Woord trouw is aan de oorspronkelijke christelijke Prediking wat zijn inhoud betreft, wanneer hij verkondigt vanuit zijn eigen persoonlijk geloven, wanneer hij overeenkomstig de lijn van de H.Schrift het didactisch karakter niet verwaarloost, dan zal zijn Prediking niet alleen in theorie, maar ook in feite heilsverkondiging zijn.

Wij moeten daarom vertrouwen hebben in de kracht van het Woord, maar ook ons bewust zijn welke verantwoordelijkheid hier op onze schouders is gelegd, omdat wij voor deze mensen een brug moeten slaan van de werkelijkheid Gods naar de werkelijkheid van deze mensen, opdat zij in geheel hun levenshouding zich weer vernieuwen in hun geloven in en hun liefde tot onze Heer Jezus Christus.

Wittem, 1957

H. FR. TH. BORGERT C.SS.R.

De prediking als theologisch probleem

Wat we – zuiver theologisch – over de prediking zeggen kunnen, is feitelijk slechts bitter weinig. Dat zal zich wel daartoe moeten beperken, dat de zin van de prediking daarin gezocht wordt, dat zij het levende, krachtige Woord van God zó doet klinken dat het gehoord kan worden, ja, moet worden door de gemeente van deze tijd en ook in het algemeen: door de mensen van deze tijd. Om dat te doen mag ze niets toevoegen aan dat Woord, ze mag er ook niets van afdoen. Ze zegt niet iets nieuws, iets anders dan het Woord, ze zegt alléén het Woord, maar ze zegt het zó, dat de mens van deze eeuw er zich in betrappt voelt, ontdekt dat het gezaghebbend op zijn leven indringt, en er niet onder uit kan. Als de

prediking dāt doet, is ze prediking. Als ze dat niet doet, kan ze heel vroom en stichtelijk wezen, maar mist ze datgene wat als het meest essentiële moet worden aangezien.

Misschien zult U zeggen, dat dit wel een heel armelijke formulering is van het wezen der prediking. Is er verder niets van te zeggen? Neen, feitelijk niet. Alleen maar, we mogen niet voorbijzien, dat in deze weinige woorden tal van zeer moeilijke vraagstukken worden aangeraakt. Ik denk hier even aan het vraagstuk, dat ik nu maar wil vastknopen aan het woord Gleichzeitigmachung. Ik denk ook aan het vraagstuk, dat ik het beste kan typeren met de woorden „quando-visum-est-Deo”, „wanneer-het-God-behaagt”. Ik denk verder aan het aloude probleem van de verhouding van explicatio en applicatio. En eindelijk staat me voor ogen het vraagstuk van de legitieme plaats van de psychologische bezinning in de theorie van de prediking. We zouden deze opsomming van vraagstukken nog belangrijk kunnen vergroten, maar misschien doen we wijs, wanneer we ons tot deze beperken. In de nadere overweging van deze problemen zal dan moeten blijken, of de theologische omschrijving, die we boven gaven, ook werkelijk stand kan houden, dan wel of ze moet worden geamendeerd of misschien zelfs geheel prijs gegeven.

Maar voordat we op die problemen zelf ingaan, moeten we eerst even onze aandacht richten op iets dat toch wel onze gehele discussie over de zin der prediking beheersen moet. Ik denk hier aan de heilshistorische plaats van de prediking. Gustaf Wingren heeft in zijn studie over „Die Predigt” erop gewezen, dat „die Predigt nach urchristlicher Anschauung selbst eine Tat Gottes ist und zu der Reihe von Handlungen gehört, welche Gott von der Schöpfung bis zur Vollendung ausführt”.¹ En hij vervolgt dan: „Darum ist die Tatsache, dasz überhaupt gepredigt wird, ein Hinweis auf das Ende, ein Glied in der Kette der Ereignisse der letzten Zeit”.² Het is niet van belang ontbloot, om dit aanstonds bij de aanvang van onze beschouwingen naar voren te brengen. Men kan over de prediking nooit spreken als over een of andere menselijke aangelegenheid, die vanuit menselijke gezichtspunten kan worden vastgelegd. Ik ben het namelijk met Wingren eens, dat wij haar vooral en in de allereerste plaats moeten zien als een moment in het grote handelen Gods. In dat gedeelte van zijn 2e brief aan de Corinthiërs, waar Paulus even op het wezen der prediking ingaat, legt hij daarop wel zeer sterke nadruk. Hij handelt daar over de verzoening en over de diakonia van de verzoening, of, zoals hij het verder uitwerkt, het woord der verzoening. Welnu, van beide is God het subject. Er staat eerst dat God door Christus ons met Zich verzoend heeft, en dan volgt dat Hij de diakonia van de verzoening aan ons gegeven” heeft. Dat dit geven in geen enkel opzicht inhoudt dat God het uit handen gegeven heeft, blijkt al terstond, wanneer dat woordje „gegeven” verderop wordt uitgelegd als „toevertrouwd”. Maar het komt nog veel sterker daarin uit, dat dan gezegd wordt: „alsof God door onze mond u vermaande”, „in naam van Christus vragen wij u”. Aan dat simpele woordje „alsof” hangt het gehele mysterie van de prediking. Het is een mens, die de diakonia der verzoening verricht, die het woord der verzoening spreekt, neen, het is God die door zijn mond spreekt. (2 Cor.

¹ G. Wingren. Die Predigt. S.77.

² G. Wingren. t.a.p. 78.

5 : 18-21) De prediking is menselijk handelen, neen, zij is goddelijk handelen door de mond van een mens. Ze heeft een bepaalde plaats in het heilsgebeuren, ze vervult ook een zeer bepaalde functie in het grote heilshandelen Gods. Het heeft God behaagd door de „dwaasheid van het kerugma” mensen te redden. (1 Cor. 1 : 21) Nu moeten wij daarbij natuurlijk wel in onze overweging betrekken, dat Paulus hier spreekt over de apostolische prediking, die een zeer byzondere plaats heeft ingenomen in Gods heilsplan met de wereld, en voorts ook dat hij hier uiteraard handelt over de missionaire prediking, maar het komt mij voor, dat ook wanneer wij dit alles in rekening brengen, het toch ten volle geoorloofd is, vanuit deze omschrijving van de prediking consequenties te trekken ten aanzien van wat onder ons aan de orde is. In de prediking is het God zelf die handelt. Of, anders gezegd, het is de verhoogde Heer, die het meest wezenlijke Subject van de prediking is, en Hij laat zich dat Subject-zijn nooit uit handen nemen. Indien we zouden proberen tot een definitie te komen van de prediking, zouden we deze zeer reële elementen nooit mogen verwaarlozen.

Maar hiermee zijn we natuurlijk niet klaar, we moeten verder komen. En dan doemt als vanzelf heel spoedig voor ons op dat vraagstuk dat we al even aanroerden, nl. de Gleichzeitigmachung. Dat vraagstuk is gemakkelijk te omschrijven. Op haar allereenvoudigste formule gebracht is de prediking immers de uitlegging (we zullen nog moeten nagaan wat dat inhoudt) van een tekst. Maar die tekst is op zijn minst enkele duizenden jaren oud. Hij is indertijd gesproken of geschreven door iemand die leefde in een volstrekt andere wereld dan die, waarin wij leven. Hij is ook oorspronkelijk geadresseerd geweest aan mensen, die met heel andere moeilijkheden en verzoeken te doen hadden dan wij. Misschien wordt in die tekst gesproken over de zonde van de Baäldienst, maar wat hebben wij te doen met Baäl? Dat is voor ons in het geheel geen gevaar meer. In de prediking moet dus iets vreemds gebeuren, de eeuwen moeten inschrompelen, er moeten onmetelijke afstanden worden overbrugd, afstanden in chronologisch, cultureel en religieus-ethisch opzicht. Dat wat voor enkele duizenden jaren gezegd is tot mensen van een zeer bepaald cultuurmilieu, moet nu worden overgebracht naar de wereld van nu. Wolfgang Trillhaas zegt in deze samenhang: „Dann aber gilt es, den Text an die Gegenwart heranzureisen. Worin gilt das Kerygma des Textes uns heutigen? Alles ist, soweit es angeht, *gleichzeitig* zu machen”.¹ Dat zijn geen geringe zaken! „An die Gegenwart heranreisen”, „Gleichzeitigmachen”. Het is niet nodig hier in te gaan op het probleem van de Gleichzeitigkeit in de theologie van Barth ², maar wel is het nodig ons te realiseren, wat die begrippen inhouden. Moeten wij die tekst ontdoen van zijn lokale kleur, zijn specifieke sfeer, moet ik hem uitlichten uit de oude geschiedenis en naar mij toe „reisen”? Maar bezondig ik me dan niet op een verschrikkelijke manier aan de historiciteit van het gebeuren? Moet ik al die vele eeuwen, die tussen die tekst en mij inliggen, eenvoudig negeren en doen alsof het hic et nunc gesproken wordt? Maar heb ik, door zo de tekst uit zijn eigen historische setting uit te breken, mijzelf juist niet de mogelijkheid onzegd om hem te verstaan? Zal ik indien ik hem werke-

¹ W. Trillhaas. Evangelische Predigtlehre, S. 105.

² Vgl. hierover K. Runia. De theologische tijd bij Karl Barth.

lijk verstaan wil, niet juist dat gehele cultuurmilieu waarbinnen het gesproken is, mee in rekening moeten brengen? Terloops zij er hier nog op gewezen, dat in de omgeving van dit probleem ook ligt dat uiterst moeilijke vraagstuk van de Entmythologisering van het kerugma.

Hoe moeten wij hier eigenlijk mee aan? Welke maatstaven hebben wij hier in acht te nemen? Het komt mij voor, dat het noodzakelijk is, op een paar punten onze aandacht te vestigen.

In de eerste plaats is duidelijk, dat die tekst mij niet mag aankijken als een of ander beeld uit een oudheidkundig museum. Ik mag niet reageren: wat is dat interessant! hoe leer ik daar de cultuur van die tijd uit kennen! Ik wandel door de Bijbel op een heel andere manier dan door het museum in Cairo. Daar zie ik de pracht van die oude farao's, de menigte van gouden voorwerpen, die hun in hun graven werden meegegeven en duizenden andere dingen meer. Daar trekt de Bijbel zich niets van aan. Dat wat de Bijbel in farao interesseert, is alleen zijn houding tegenover God, wat hij met God doet en wat God met hem doet, welke plaats hij in Gods plan inneemt. Daarmee ben ik ineens in een heel ander vlak gekomen. De cultuurhistorie is hier niet weggecijferd, maar het mensenleven wordt er aangegrepen vanuit een heel andere gezichtshoek. Van der Leeuw heeft eens gezegd dat de religie nooit spreekt over „Persönlichkeiten”, maar alleen over „Menschen, die sich auf dem Wege befinden zwischen Tod und Geburt”. Daar wordt de mens gezien „an der Grenze des Lebens” en daar wordt „das Leben in der Verkürzung gesehen, es enthält nichts mehr, es ist nichts als nacktes Leben”.¹ Natuurlijk wordt in de tekst gesproken tot mensen uit een heel bepaalde periode van de geschiedenis. Natuurlijk hadden die mensen te doen met hun eigen cultuurwereld en natuurlijk komt die cultuurwereld elk moment in de Bijbel even in het zicht. Hoe zou het ook anders kunnen? Maar die cultuurwereld zelf is daar nooit het punt waar het om gaat. Dat waar het om gaat, is steeds dat éne, beslissende ding, de persoonlijke, de zeer diepe en wezenlijke verhouding van de mens tot God, of liever nog, de bemoeienis van de levende God met die altijd rebellerende en wegstrooiende mens.

En nu is het opmerkelijke verschijnsel dit, dat juist in dit opzicht de mens door alle eeuwen heen zichzelf gelijk gebleven is. De geschiedenis is over hem heen gerold, hij is meegesleurd door de eeuwen, hij heeft zich in allerlei nieuwe cultuurvormen een tehuis gebouwd, maar in zijn diepste kern, in die kern, waarin de Bijbel hem aanspreekt, is hij nog altijd dezelfde. Hij gaat nog de zelfde sluipwegen, hij heeft nog de zelfde geraffineerde methodes om God stilletjes van zich af te duwen onder het mom van Hem te zoeken. Die Baäldienst is helemaal niet zo vreemd als wij hem misschien denken. Hij is een uiterst subtiële manier om met God een spelletje te spelen, om zich voor Hem neer te buigen en toch tegelijk zichzelf te blijven en te ontsnappen aan zijn gericht. Ik behoef niet zo heel lang over die Baäldienst na te denken, om te begrijpen, dat ik mezelf erin herkennen moet. Het culturele patroon is verwisseld, maar de diepste tendenzen zijn gelijk gebleven. God is nog altijd dezelfde, maar ik ben ook nog altijd dezelfde. Het gehele drama van het komen van God tot de mens en het doen van de mens tegenover God, dat ons in de Bijbel getekend wordt, speelt zich af in een vlak, waar de historie geen wezenlijke

¹ G. v. d. Leeuw. *Der Mensch und die Religion*. S. 40 f.

verandering heeft aangebracht. De dingen zijn wel ernstiger geworden. Wij leven nu in het nieuwe Heden, waarin God alle mensen tot bekering roept, de laatste dingen zijn op gang gekomen. Maar de mens heeft nog altijd diezelfde weerstanden tegen Gods woord en werk, die wij, al lezende, vinden in al die vele geschiedenissen van het Oude en Nieuwe Testament. Daaruit vloeit nu voort, dat het woord Gleichzeitigmachung geen geschikt woord is om aan te duiden wat er gebeuren moet. Wij behoeven ook waarlijk niet die tekst „an die Gegenwart heranzureisen”. Dat zou een onmetelijke taak zijn en welke prediker zou daartoe in staat wezen? Wij behoeven ook niet de cultuurhistorische kleur van de tekst te negeren, integendeel, het begripen daarvan kan juist onze ogen ervoor openen wat er werkelijk in die tekst gezegd wordt. Maar zodra ik die tekst werkelijk gehoord heb, zodra ik beluisterd heb wat God in dat woord, toen vele eeuwen terug, tot die mensen van die eeuw gezegd heeft, zodra even alle bijgeluiden verstomd zijn en ik werkelijk God daarin heb horen spreken, vallen ook werkelijk al die eeuwen weg en staat diezelfde God ook ineens vlak voor mij! Ik behoef niets gleichzeitig te maken, ik behoef niets naar de Gegenwart anzureisen. Het ligt alles veel eenvoudiger, veel dieper, veel centraler. Ik moet alleen maar met al de aandacht van mijn hart luisteren naar Gods boodschap en dan doet Hij zelf al het overige.

Dit brengt me vanzelf op het tweede punt, dat van het goddelijk welbehagen. *Quando visum est Deo*. Reeds Trillhaas heeft erop gewezen, dat men deze woorden uit de Augustana wel eens zó sterk in het middelpunt kan stellen, dat al het andere schijnt weg te vallen. Dan wordt de indruk gewekt, alsof de prediker zijn tekst kan uitleggen en zich aan zijn dienst kan geven en alsof dan, volkomen onafhankelijk daarvan, wanneer het God behaagt, God zijn Woord kan zeggen in de harten. Dat is dan een soort „zweiter Akt”, „ein unanschauliches und unberechenbares Eingreifen des Heiligen Geistes, bei dem nur noch sehr schwer einsichtig gemacht werden kann, was für ein Zusammenhang mit unserem Dienst, mit dem zugrundeliegenden Text eigentlich besteht”.¹ Het komt mij voor, dat hierin enkele centrale vragen worden aangeroerd. Misschien kan ik deze vragen het beste illustreren, door te verwijzen naar wat de Kerk op Java voor probleem te doorworstelen heeft. De Javaanse taal kent, naar men weet, twee verschillende taalvormen, het zogenaamde Hoog-Javaans (Kromo) en het Laag-Javaans (Ngoko). Het eerst spreekt de mindere tegen de meerdere, het kind tot zijn ouders, de leerling tot zijn leermeester, de ondergeschikte tegen zijn patroon. Ook wanneer men een lezing houdt in het publiek, doet men dat in het Kromo, omdat men immers niet weet welke hooggeplaatste personen zich onder het gehoor kunnen bevinden. Ngoko of Laag-Javaans gebruiken de ouders tegenover hun kinderen, de onderwijzer tegenover zijn leerlingen enz. De Bijbel is uiteraard vertaald in het Laag-Javaans, want God spreekt ons aan in het Ngoko. Welnu, de vraag rijst op Java, welke taal nu de taal moet zijn van de prediking. Moet de preek ook in het Ngoko geschieden? Spreekt de predikant hier namens God en mag, ja moet hij zelfs, zijn gehoor in het Laag-Javaans aanspreken, van hoe hoge rang zij overigens in de maatschappij mogen wezen? Of moet de preek in het Kromo worden gehouden, in de beleefde taal, in de geest van een publieke lezing? De Kerk op Java

¹ W. Trillhaas. t.a.p. 129.

heeft, na aarzeling, over het algemeen het standpunt ingenomen, dat het het beste is, de preek te houden in de beleefde taal, het Kromo, omdat dat in het gehele Javaanse cultuurmilieu toch het meest geëigend leek. Maar is dit theologisch juist? Daar ligt mijns inziens de angel van het probleem.

De predikant die zijn tekst goed bestudeerd heeft, die God gebeden heeft om het rechte inzicht in die tekst, die de tekst ook „gehoord” heeft met heel zijn wezen en er zelf in aangesproken geweest is en zich eronder gebogen heeft, die predikant zal, wanneer hij daarna over die tekst preekt, diep in zich moeten dragen het besef dat wat hij zegt niets anders is, dan wat God in die tekst zegt. Alleen vanuit die zekerheid durft hij met gezag te spreken, kan hij werkelijk de gemeente oproepen. Dan is hij niet meer „ik”, dat armzalig en gebrekkig wezen dat zelf elke dag met die dingen te worstelen heeft, maar dan is wat hij zegt Gods eigen Woord. Zeker, hij kan ook dan nog in zichzelf voortdurend de angst gevoelen,” dat hij het Woord Gods in de weg zal staan met zijn woorden, dat hij de mening des Geestes zal verdonkeren met zijn meningen”¹, maar, al blijft hij zich dus op de kansel klein, onbekwaam, voelen, al weet hij heel goed, dat hij „deze schat in aarden vaten draagt” (2 Cor. 4 : 7), hij moet toch met een eerlijk hart ervan verzekerd zijn, dat hij werkelijk alléén zijn tekst zegt, en dat alles wat hij eromheen zegt, alléén dient om die tekst in zijn volle glorie te laten schitteren. En van die tekst weet hij, dat die „levend en krachtig is en scherper dan enig tweesnijdend zwaard”. (Hebr. 4 : 12) Dan moet er iets gaan gebeuren. Daar kan hij op vertrouwen. Dan gaat God iets doen! Het is best mogelijk, dat dit niet ineens zichtbaar wordt, maar op een of andere manier zál het woord toch doen wat Hem behaagt. Wát het zal doen, hangt natuurlijk ook af van wat er in elk van de hoorders omgaat, hoe hun leven zich innerlijk ontwikkelt, in hoeverre zij zich open stellen voor het Woord.

We moeten nog even terugkomen op dat woordje „horen”, dat in de Apokalypse zulk een belangrijke plaats heeft (2 : 7, 11, 17, 29 enz.). Dat horen is natuurlijk niet eenvoudig. Het betekent meer dan dat de predikant weet wat er in die tekst staat en het zorgvuldig geëxegeseerd heeft. Dat hoort er allemaal bij, maar het is het nog niet. Hij moet het zó gehoord hebben, dat de eeuwen zijn samengeschrompeld en het Woord vlak bij hem gekomen is. Hij moet het zó gehoord hebben, dat het hem geraakt heeft, dat hij ermee is gaan worstelen, dat het hem overweldigd heeft. Hij moet het zó gehoord hebben, dat hij, als mens van de twintigste eeuw, zijn eigen levensproblematiek erin herkend heeft, zich in zijn eigen sluipwegen betrappt gevoeld heeft. Hij moet het zó gehoord hebben, dat het Woord in hem de „overleggingen en gedachten is gaan schiften”, zodat hij zich ineens open en ontbloot voelde liggen voor de ogen van Hem, voor wie wij rekenschap hebben af te leggen. Ik moet het nog sterker zeggen, want deze predikant staat niet alleen. Hij weet zich solidair met zijn gemeente, haar zonden weet hij in zichzelf branden, haar verzoeken zijn ook zijn verzoeken. In zijn eigen levend, warm, intens „horen” moet hij tegelijk gehoord hebben wat de Geest tot de gemeente zegt. Vanuit dát horen kan hij straks trachten het te gaan zeggen. Dan zegt hij het zelf niet meer, maar dan zegt hij het gehoorde Woord, dan zegt God het door hem. Dan kan hij in het Ngoko gaan spreken.

¹ K. H. Miskotte. Het Waagstuk der Prediking, blz. 44.

Hier zal ook wel de oorzaak liggen, waarom preken dikwijls weinig bevredigen. Ik kan de gedachte niet van me afzetten, dat wij predikanten menigmaal het Woord Gods niet ernstig genoeg nemen. Meermalen is er te weinig exegese, te weinig theologische bezinning in verwerkt, het wordt te „goedkoop” opgediend. Maar wat vooral niet zelden ontbreekt, is dat de predikant zijn tekst werkelijk „gehoord” heeft. Het is niet dicht genoeg bij hem gekomen, hij is er niet reëel door gepakt. Het is een bekend verschijnsel, dat de „beste” preken van een predikant dikwijls die preken zijn, waarin hij met zichzelf worstelt, waarin hij zichzelf als het ware bij de kop heeft. Dan ritselt er iets van leven doorheen, dan vindt er inderdaad een ontmoeting plaats, een confrontatie, en het is merkwaardig, hoe die ontmoeting het voor de gemeente gemakkelijker maakt om ook zelf tot een ontmoeting te komen. Er ligt een sterk priesterlijk element in de bediening des Woords. De predikant is één met zijn gemeente, als hij het heiligdom binnengaat, draagt hij de gemeente op zijn hart. Hij is de eerste hoorder en ook de eerste „Opponent”, in hem krijgt de oppositie, die in de gemeente leeft tegen het Woord, gestalte, en in hem buigt zij zich onder het Woord.¹

Van hieruit is het probleem van de verhouding van *explicatio* en *applicatio* niet moeilijk meer. Die twee kunnen nooit met elkaar op gespannen voet staan want in de echte, door en door verantwoorde explicatie zit de applicatie al begrepen. Dat hangt daarmee samen, dat het Woord nooit zich aandient als een algemene, ongeadresseerde, theoretische waarheid. Elk boek van de Bijbel is geadresseerd, is tot levende mensen gericht, heeft ook een zeer bepaalde tendenz. Ook de zogenaamde historische boeken zijn nooit zo maar verhalen, ze bedoelen altijd iets, ze zeggen ook altijd iets. De oorspronkelijk geadresseerden werden erin aangesproken, werden er tot iets bewogen. Wanneer een predikant, in de voorbereiding van zijn preek, een tekst werkelijk „hoort”, dan behoeft hij niet meer te zoeken naar een toepassing, want die toepassing is er al in gezegd. Hoe meer de gemeente gaat begrijpen, dat het niet de predikant is, die, na zijn theoretische uiteenzetting, de tekst naar zijn inzicht gaat toepassen, maar dat de tekst zelf ons bespringen wil, in ons de overleggingen en gedachten begint te schiften, des te beter is het. Ook in de toepassing spreekt niet de predikant maar spreekt alléén Gods Woord. God zegt het! De predikant heeft het eerst voor zichzelf gehoord en nu zegt hij het. Die twee grootheden, explicatie en applicatie, vloeien voortdurend in elkaar over, ze zijn van moment tot moment één. De tekst past zichzelf toe, dringt zelf op de hoorders aan, begint zelf „de redeneringen en elke schans, die opgeworpen wordt tegen de kennis Gods, te slechten en elk bedenksel als krijgsgevangene te brengen onder de gehoorzaamheid aan Christus”. (2 Cor. 10 : 5)

Ook de vraag naar de legitieme plaats van de *psychologische bezinning* biedt dan geen wezenlijke moeilijkheden meer. Om de Bijbel te kunnen lezen, moet een mens – om het eens heel plat te zeggen – zichzelf in de gaten hebben. Dat eist op zichzelf geen psychologische studie, maar het eist toch wel zó veel kennis van de geheimzinnige slingerpaadjes van ons innerlijk bestaan, dat we begrijpen wat de Bijbel op het oog heeft. Trouwens, de Bijbel zelf helpt ons daar wel bij en leert ons wel die zelfkennis.

¹ W. Trillhaas, t.a.p. 156.

Het is waarlijk niet voor niets, dat Calvijn zijn *Institutio* begint met de bekende woorden, dat de gehele summa van onze wijsheid begrepen kan worden in die twee delen, de kennis van God en van onszelf. Je kunt niets over God zeggen of je zegt impliciet ook iets over jezelf. Daarom kan men zich geen theologie denken, waarin ook niet een heel brok anthropologie (en dus ook wel psychologie) verwerkt is. Een predikant, die dagelijks met Gods Woord omgaat, kan zijn heilige dienst alleen getrouw vervullen, wanneer hij tegelijk oog gekregen heeft voor de roerselen van het mensenhart in zijn gecamoufleerde pogingen om altijd weer aan Gods leiding te ontsnappen. Dat anthropologische en psychologische studie hem daarbij helpen kan, behoeft geen verder betoog. Het Woord moet dichtbij hem komen, en hij moet met dat Woord dicht bij de mensen komen. Geen van de twee mag ontbreken, en, als hij werkelijk één is met zijn gemeente en haar kent en liefheeft, dan zal ook geen van de twee ontbreken. De predikant loopt, al naar zijn aanleg, voortdurend gevaar, dat hij zich te spoedig tevreden stelt.

Het kan zijn, dat zijn bezinning over zijn tekst hem tenslotte leidt tot de exclamatie: hoe diepzinnig! Dan is dat zijn eindstation. En, als hij dan zijn preek boeiend weet voor te dragen, zegt de gemeente: hoe diepzinnig!

Het kan zijn dat zijn bezinning leidt tot de exclamatie: hoe interessant! Dan eindigt de gemeente ook met een: hoe interessant!

Het kan zijn dat zijn bezinning leidt tot de uitroep: hoe mooi! Dan zegt de gemeente ook: hoe mooi!

In alle drie deze gevallen, heeft hij het eindstation te vroeg geplaatst. Want dat is nooit Gods bedoeling geweest. God geeft ons wel eens een aangrijpende visie op het gehele verband van de kosmos en op de uiterst mysterieuze samenhang van zijn grote heilsdaden van Adam af tot aan de komst van het Koninkrijk toe, maar deze visie heeft dan altijd ten doel, dat wij zelf, onze eigen plaats in die machtige verbanden zouden vinden en ons zouden opgenomen weten in het grote goddelijk handelen. Dan kan het laatste woord zijn een woord van aanbidding: O diepte van rijkdom, van wijsheid en van kennis Gods! Maar ook dat woord van aanbidding heeft nog scherpe prikkels, het grijpt nog diep in ons persoonlijk leven in, het slecht ook schansen en brengt ook bedenksels als krijgsgevangenen onder de gehoorzaamheid aan Christus. En dát is het waar het God om te doen is.

J. H. BAVINCK

Bijbel en prediking

Het is een gelukkige gedachte van de Redactie om dit thema eens opzettelijk aan de orde te stellen en daarbij dan niet het accent te laten leggen op de prediking als zodanig, maar op de theologische beslissingen, die aan de prediking in feite voorafgaan en haar mede bepálen. In de meeste geschriften over de prediking en over de preek gaat men op deze theologische problematiek óf in 't geheel niet in, óf slechts zeer terloops. En de publicaties, die wél ingaan op deze problematiek, zijn meestal onbevredigend doordat de hier reël aan de orde zijnde theologische

vragen niet duidelijk zichtbaar worden als gevolg van een te argeloos-onkritisch hanteren van de gebruikelijke en geijkte traditionele termen. Zo pleegt m.i. het al te vlotte gebruik van de uitdrukking „Woord van God”, ook waar men met Barth verschillende gestalten van dit Woord onderscheidt, de eigenlijke theologische beslissingen, die aan de verkondiging voorafgaan, veeleer te verdoezelen en te simplificeren dan bloot te leggen en te verhelderen.

Overigens vind ik het achteraf beschouwd een minder gelukkige inval van de Redactie om ook mij te vragen om een bijdrage over dit onderwerp. Niet omdat ik tot de vrijzinnige modaliteit behoor en in deze modaliteit mij dan bovendien nog links bevind van de rechterflank, maar omdat ik eigenlijk té sterk onder de indruk ben van het wáágstuk om kritisch iets in 't midden te brengen over de enorm zware theologische beslissingen, die voorafgaan aan het waagstuk der prediking zelf, om nog met de toch vereiste onbevangenheid over dit thema te kunnen schrijven! Maar ik heb mezelf getroost en bemoedigd met de gedachte, dat we geen van allen innerlijk kláár zijn met de grote theologische vragen, die hier in 't geding zijn. En dat valt ook niet te verwonderen, want de „ware” theologie is veelszins nog een zaak van de toekomst, ondanks de belijdenis der vaders.

Doch nu ter zake. Voordat ik de beide begrippen „Bijbel” en „prediking” aan een nadere theologische analyse onderwerp met de bedoeling om de wezenlijke theologische beslissingen, die aan de verkondiging voorafgaan, bloot te leggen, wil ik graag eerst enkele opmerkingen maken over het door de Redactie gesignaleerde verschijnsel, dat er enerzijds bij de gemeente een wijdverbreid onbehagen bestaat ten opzichte van de praktijk der prediking en er anderzijds bij de predikanten een grote onzekerheid te constateren valt ten opzichte van hun eigen preken. Ik meen, dat er in feite aan *beide* kanten zowel een gevoel van onbehagen als van innerlijke onzekerheid ten opzichte van de prediking leeft, al heeft het stellig zin om bij de gemeente vooral het onbehagen en bij de predikant de onzekerheid te accentueren.

Waarin ligt de verklaring van dit onbehagen en deze onzekerheid? In het Festschrift, dat Karl Barth bij z'n 70ste verjaardag werd aangeboden, staat een bijdrage van Walther Fürst over Barths Predigtlehre. Dit opstel gaat uit van de overbekende lezing, die Barth 35 jaar geleden op een Pfarrertag hield over „Not und Verheissung der christlichen Verkündigung”. Vervolgens merkt Fürst op, dat Barth door zijn theologie de prediker weer de móéd heeft geschonken om met de prediking ernst te maken als met Gods *eigen* woord en niet langer bij die verkeerde bescheidenheid te blijven, die de preek slechts als religieuze toespraak, als woord óver God verstaat en beoefent. Barths lezing van 1922 heeft bloot gelegd, dat bovenal aan de prediking de vraag wordt gesteld of het wáár is, dat God tegenwoordig is. En de prediking dient stand te houden voor deze vraag. Toch mogen wij er ons van overtuigd houden, dat ook in vele gemeenten en bij vele theologen, die door de theologie van Barth diepgaand beïnvloed werden, gevoelens van onbehagen en onzekerheid ten opzichte van de prediking al evenmin ontbreken als bij de overige Protestantse theologen en in de verdere Protestantse gemeenten. Want in onze tijd hebben praktisch alle kerken (ook de Rooms-Katholieke kerk!), alle

modaliteiten en alle theologieën te kampen met het feit, dat het dusgenaamde Woord van God, dat in de prediking tot de hoorders van dat Woord komt, door een waarschijnlijk nog steeds groeiend aantal gemeenteleden wordt verstaan en ondergaan als een betrekkelijk mensenwoord. Vooral de zg. actualisering van de Bijbelse Boodschap in haar „toepassing” op de grote sociaal-politieke vraagstukken van onze huidige samenleving en op de concrete collectieve lotgevallen van het eigen volk, geeft voor het gevoel van vele gemeenteleden wel een zeer betrekkelijk en menselijk karakter aan het gepredikte woord. De predikant spreekt voorzichtig het een of andere dag- of weekblad na bij zijn actualisering van het Woord van God en dan verkondigt hij het Evangelie en begeleidt de geestelijke worsteling van onze samenleving op waarlijk profetisch-kritische wijze! Hebben de gemeenteleden ongelijk in hun gevoel van onbehagen? Want zij komen om een Woord van „de overzijde” te vernemen, maar er spreekt en getuigt slechts een mens, zonder dat de verbinding met het meer-dan-menselijke tot stand komt. In zijn merkwaardig, maar ongemeen rijk boek, dat zeker door elke Protestantse theoloog in Nederland bestudeerd dient te worden, „Om het levende Woord”, vraagt Prof. Miskotte: „Waar is de *ontkerkelijking* begonnen? Is het niet in de harten van die honderden, die er bij waren, zonder er *bij* te zijn? Ik denk, dat de ontkerkelijking ook nu zich verder voltrekt tijdens de dienst, dat hier deze morgen mede de percentages voor de volgende statistiek over de godsdienstige gezindheid van ons volk worden ingevuld” (bl. 296). Maar waardóór zijn dan zoveel kerkgangers er bij zonder er *bij* te zijn? Prof. Miskotte schrijft het hieraan toe, dat èn de gemeente, èn de prediker vaak niet werkelijk meer verwachten, dat er hier en nu, op de Zondagmorgen *beslissingen* vallen. Want de verkondiging is zo dikwijls niet groot door een diepte, die ligt ónder de diepgang van de exegetische gegevens.

Toch staat m.i. dit soort verklaring van de thans wijdverbreide gevoelens van onbehagen en onzekerheid ten opzichte van de prediking, nog te eenzijdig in het teken van het vermaan, ja van het verwijt. Daarom waag ik zelf nog een andere verklaring te geven, die vóór alles streeft naar objectiviteit en gelovig realisme. Ik noem drie verschijnselen:

Ten eerste is daar het ontzaglijke probleem van wat Kierkegaard de *gelijktijdigheid* heeft genoemd. Het woord van de Bijbel kan ons religieus niet „raken” als het niet ingaat tot onze eigen concrete levenssituatie anno 1957. Openbaring is steeds openbaring aan mij in *mijn* concrete situatie, in *mijn* historische realiteit. Van een reëel Woord van Gód kan eerst sprake zijn als Gods Kracht en Geest dóórbreekt in *mijn* levensrealiteit. Maar nu is een van de grootste moeilijkheden van de Protestantse kerken van onze tijd, dat — en nu geef ik even het woord aan de Amerikaanse theoloog Tillich — „they have not yet found a way of preaching in which contemporaneity and self-transcending power are united. The ecclesiastical, and to a great extent the biblical terminology is removed from the reality of our historical situation. If it is used, nevertheless, with that attitude of priestly arrogance which repeats the biblical word and leaves it to the listeners to be grasped by it or not, it certainly ceases to be the „Word of God” and is rightly ignored by Protestant people”. (The Protestant Era, p. 81). Wij komen op dit ontzaglijke probleem nog terug bij de prediking.

Ten tweede is daar het feit, dat geen enkele prediker (en dus geen enkele kerk) *beschikt* over de Heilige Geest. Men denke het zich even goed in: elke week moet een predikant een preek maken en dat wil zeggen: een tekstkeuze doen. Waarover zal ik nu aanstaande Zondag „eens” preken? Welke reële rol speelt de Geest, die uit God is, in de wekelijkse tekstkeuze? Gedurende een niet al te klein aantal van de 52 zondagen per jaar preekt de gemiddelde predikant niet als een persoonlijk door het Woord bezielde en gegrepene, maar louter ambtshalve en dus plichtmatig. Dan preekt hij als de schriftgeleerden en dit soort preken kan heel goed een geduchte pedagogische betekenis hebben, maar de prediker spreekt dan toch niet als gezaghebbende. Zijn preek mist de zeggingskracht van het uit de Geest geboren Woord. Maar ik kan onmogelijk inzien, dat hieraan iets te veranderen valt, want nogmaals: ook de predikers *beschikken* niet over de Heilige Geest en het is dus nimmer mogelijk om Gods aanwezigheid *bij voorbaat* aan een bepaalde plaats en een bepaald uur te binden. In dit feit zoek ik ook de verklaring voor het verschijnsel dat postilles tegenwoordig zo gretig aftrek vinden: postilles kunnen een predikant goddank aan een tekst helpen als hij voor de zoveelste maal niet weet waarover hij zal preken. Tijdens de laatste oorlog hadden de predikanten waarschijnlijk veel minder behoefte aan postilles en dergelijke hulpmiddelen. Want de grenssituaties waarin de oorlog ons bracht, deden ons sterker worstelen om de Geest en dit op zijn beurt vergemakkelijkte de „gelijktijdigheid” van de bijbelse situatie met de onze.

Ten derde dient in het oog te worden gehouden, dat de christelijke prediking plaats vindt in een veelszins *ná-christelijke* samenleving. Dat wil zeggen, dat de christelijke verkondiging in zeer existentiële zin in een aangevochten positie verkeert, ook en juist waar men het christelijk geloof doodzwijgt en zelfs niet de moeite van opzettelijke bestrijding meer waard vindt. Is het wonder, dat deze aangevochtenheid van het christelijk geloof velen predikers tot een persoonlijke aanvechting wordt, die zich in hun predikersbestaan uit in een gevoel van geestelijke machteloosheid ten overstaan van de hele „geest” van onze huidige samenleving? En toch kán deze algemene aangevochtenheid van het christelijk geloof ook tot iets anders leiden, nl. tot een daadwerkelijke poging om alle niet existentieel wáár te maken grote woorden en pretenties radicaal uit te zuiveren uit de traditionele wijze van christelijke verkondiging. Maar juist hier wreekt zich de door de Redactie gesignaleerde *onklaarheid* inzake een aantal fundamenteel-theologische vraagstukken, die beslissend zijn voor de hermeneutiek en de verkondiging van het Evangelie in deze tijd. En deze onklaarheid kan slechts wijken wanneer de kerken en de theologen het waagstuk aandurven om in *existentiële* zin te theologiseren, onbekommerd om de consequenties die dit hebben mag voor de traditionele vormen en gestalten waarin het christelijk geloof tot dusver belichaamd is geweest. In deze zin wil ik nu iets trachten te zeggen over de theologische kernvraagstukken, die beslissend zijn zowel voor het verstaán als voor de verkondiging van de Bijbelse Boodschap.

A. De Bijbelse Boodschap.

Men spreekt tegenwoordig in de Ned. Hervormde kerk vaak van het gesprek der richtingen „rond de geopende Bijbel”. Alle christenen zijn

immers één in hun erkenning dat de Bijbel voor hun geloof de eigenlijke geloofsbron is. En toch ziet de ene christen de Bijbel in allerlei opzichten anders dan de andere christen, doordat aan de ene visie op de Bijbel als geloofsbron andere theologische beslissingen zijn voorafgegaan dan aan de andere visie. Het betreft hier minstens vier theologische beslissingen: *a.* Wat is theologie?, *b.* Wat is openbaring? *c.* Wat is geloof? *d.* Welke relatie is er tussen de Bijbel en de Heilige Geest?

a. Wat is theologie? Alle theologen zijn het er zeker over eens, dat wij niet over God kunnen denken voordat God gedacht heeft over ons en ons iets heeft meegedeeld waardoor wij in geloof Zijn naam uitspreken. Zonder dit laatste was geen theologie mogelijk. Toch zijn vanuit deze fundamentele vooronderstelling twee heel verschillende opvattingen van theologie mogelijk, zoals ze ook in feite in het kerkelijke leven voorkomen. Volgens de eerste opvatting begint de theologie eerst dáár waar de goddelijke mededeling eindigt. De Bijbel is dan de zelfmededeling van God en de theologie is het antwoord op het Woord van God in de Bijbel. Volgens de andere opvatting echter is niet de Bijbel als zelfmededeling van God de vooronderstelling van de theologie, maar *alles* wat God ons gegeven heeft opdat wij tot geloof kunnen komen en ons leven zien in Zijn Licht. Voor ons christelijk geloof is weliswaar het geloofsgetuigenis in de Bijbel *bovenal* van betekenis, maar toch niet in exclusieve zin. Want God openbaart zich in alle tijden en aan alle volkeren. Ook is de canon van de Bijbel principieel niet afgesloten, doch „open”. Dit laatste betekent, dat de theologie niet slechts een *uitwerking* is van wat in de Bijbel, met name in het N.T. reeds werkelijkheid werd, maar dat hier ook een godsdienstige vóórtgang en verrijking mogelijk is. En met name geldt hier het inzicht, dat het godsdienstige geloof niet eerst door de Bijbel gewékt wordt, al zuivert, verdiept en verheldert de Bijbel wel ons geloof. De Utrechtse psychiater Rümke zegt in z'n bekend geschrift „Karakter en aanleg in verband met het ongeloof”, dat er psychologisch gesproken twee wegen zijn die naar de echte geloofservaringen leiden, nl. de weg langs de gestalten achter de woorden (d.i. de weg van de christelijke traditie, die langs de centrale Bijbelwoorden voert) én de weg langs de directe kosmisch-religieuze belevingen. Bij de eerste opvatting van theologie dient men principieel deze laatste weg af te wijzen, ongeacht het feit, dat ze in de praktijk vaak tot hetzelfde einddoel leidt als de eerste weg!

b. Wat is openbaring? Openbaring in eigenlijke zin draagt steeds een uitgesproken *existentieel* karakter. Slechts waar Gods Geest en Kracht metterdaad dóórbreken in ons menselijk bestaan, is sprake van openbaring in eigenlijke en directe zin. Langs vele wegen pleegt deze openbaring zich te realiseren: door middel van een persoon (b.v. Jezus), van een ding (b.v. een sacramenteel voorwerp), een geschreven tekst (b.v. de Bijbel), een gesproken woord (b.v. een preek) enz. Dat het Bijbelse geloofsgetuigenis hier een zeer bijzondere *bemiddelende* betekenis heeft, is duidelijk.

Wanneer en in welke zin spreken wij nu echter van het Woord van God? Uit het zojuist gezegde volgt, dat slechts openbaring in eigenlijke, existentiële zin Woord van God mag worden genoemd. Want God spréékt tot ons, slechts voor zover Zijn Geest en Kracht metterdaad dóórbreken in onze menselijke existentie. Daarom is het in hoge mate verwarrend om de

Bijbel het Woord van God te noemen en hebben wij ook grote bezwaren tegen Barth's leer van de drievoudige gestalte van het Woord van God. Op dit laatste komen we straks nog terug. Eigenlijk zou ik er het liefst voor willen pleiten om de hele term „Woord van God” volledig terug te nemen, want ook wanneer men deze uitdrukking op theologisch-verantwoorde wijze reserveert voor openbaring in eigenlijke zin, die existentieel *in het heden* plaats vindt, blijft ze toch het misverstand wekken als zou een theologie van het Woord een theologie van het *gesproken* Woord zijn, terwijl in waarheid het begrip „Woord” hier een symbolische zin heeft. Ik vrees echter, dat ik met dit voorstel een roepende in de woestijn zal blijven!

c. *Wat is geloof?* Openbaring en geloof zijn correlatieve begrippen, zodat een uitgesproken existentiële opvatting van openbaring tevens insluit een dito opvatting van geloof. Geloof is de heenwending van onze menselijke existentie naar God, onze overgave aan God. Met de woorden van Tillich: geloof is een *toestand* van persoonlijk gegrepen zijn.

Voor onze visie op de Bijbel roept dit de vraag op of wij de nadruk dienen te leggen op de fides *quae* creditur, dus op de geloofs*inhoud* en geloofskennis, dan wel op de fides *qua* creditur, op de existentiële *akte* van het geloof. Martin Buber heeft in z'n „Zwei Glaubensweisen” betoogd, dat voor het Oude Testament en voor de synoptische Jezus kenmerkend is het accent op de fides qua, doch dat overigens in het Nieuwe Testament de fides quae het volle accent krijgt. De Oud-testamenticus, Prof. Dr. Th. C. Vriezen, heeft in z'n Utrechtse oratie van dit jaar (Geloven en vertrouwen) Buber ten dele bestreden, zich daarbij beperkend tot het Oude Testament, en hem vooral verweten, dat hij in de Bijbel de twee bedoelde geloofshoudingen (geloven áán de tekstinhoud van de Bijbel en daarnaast geloven *in* God) te eenzijdig als een *tegenstelling* ziet. Naar onze overtuiging heeft Prof. Vriezen gelijk en is het zowel een ontsporing als men in de Bijbel eenzijdig de nadruk legt op de fides quae als op de fides qua. De Zwitserse theoloog Neuenschwander heeft volkomen gelijk wanneer hij in z'n jongste zorgvuldige studie „Glaube, eine Besinnung über Wesen und Begriff des Glaubens” (1957) bóven de tegenstelling tussen fides quae en fides qua tracht uit te komen door te zeggen, dat het Bijbels geloof in waarheid noch „gégenständlich”, noch „züständig” is maar *kommunikatief*. Waarheit als Begegnung, zegt Emil Brunner terecht. Kenmerkend voor de christelijke theologie is tot dusver echter een ontsporing geweest naar een der beide kanten, waarbij een overaccentuering van de fides quae ten koste van de fides qua verreweg het vaakste voorkomt. In dit laatste geval verstaat men onder geloof allereerst de assensus, het ja zeggen op de leerinhoud van de Bijbel, en eerst ná deze dogmatische assensus volgt dan de fiducia. Maar op deze wijze ontstaat slechts in schijn een innerlijke eenheid tussen de fides quae en de fides qua.

Nog een ander punt is van het grootste belang: tot het hart van het geloof behoort het verstaan en het volbrengen van Gods wil. Maar wát wil Gód, dat ik doen zal als ik sta voor een concrete keuze en beslissing? Wat wil God, dat een hele geloofsgemeenschap of een heel volk doen zal in een concrete situatie? Spreekt in onze geloofsbeslissingen de gebrekkigheid van onze menselijke inzichten én van onze geloofsgehoorzaamheid niet steeds een hartig woord mee en is dit in de Bijbel anders? Barth

spreekt bij de profeten van ménselijke pogingen als ze een geloofsbeslissing moeten nemen in de gecompliceerde politieke situatie, waarin Israël op de wip zit tussen Egypte en Babylonië. (K.D., I, 1, S. 116) Maar is de historische persoon van Jezus van deze menselijke beperktheid volledig ontheven? Ik meen, dat dit zich met de feiten voor ogen, die de Bijbel zelf noemt, moeilijk laat handhaven.

d. *Welke relatie is er tussen de Bijbel en de Heilige Geest?* Het gezag van de Bijbel steunt enkel en alleen op het getuigenis van de Heilige Geest. Het is m.i. slechte theologie om staande te houden dat daarnaast ook de autopistie, de innerlijke evidentie van het Bijbelwoord, een fundament is voor het Schriftgezag. Want bij deze opvatting dreigt het innerlijk evenwicht tussen de fides quae en de fides qua verbroken te worden ten koste van de fides qua. Nu wordt vaak door Nederlandse dogmatici geleerd, dat de H. Geest de auctor intellectualis is van de Bijbelcanon. Wij achten het realistischer om de huidige canon te beschouwen als het resultaat van een aantal kerk-politieke compromissen, al heeft het christelijk geloof daarbij goddank niet ontbroken. In elk geval: wie de H. Geest als auctor intellectualis van de canon beschouwt, zal vanuit dit standpunt moeilijk kunnen erkennen, dat de relatie tussen de Bijbel en de H. Geest *dialectisch* van aard is. En toch is dit wezenlijk het geval, want enerzijds kan het geloofsgetuigenis van de Bijbel Gods Geest in onze existentie doen dóórbreken, maar anderzijds kan dan de Geest ons tot de Bijbel terugvoeren met een, niet in de negatieve, maar in de positieve zin *critische* geloofsvisie ten opzichte van allerlei in de Bijbel verkondigde geloofsconcepties, b.v. aangaande de vrouw in het ambt of aangaande de Bijbelse voorstellingen van Christus of ook aangaande het geloofsgetuigenis van de niet-christelijke godsdiensten. Wie dit dialectisch karakter van de relatie tussen de Bijbel en de H. Geest ontkent, ontkent tevens de mogelijkheid van een *verrijking* van de Bijbelse geloofswereld. In ons hele kerkelijke leven wreekt zich het ontbreken van een goed doordachte pneumatologie in haar verhouding tot de christologie. Prof. G. J. Sirks van Leiden verriicht op dit punt voorhoede-arbeid (vgl. zijn referaat De Centrale betekenis van de Leer van de Heilige Geest, in Oriëntatie-reeks, 1956).

Het is wel zonder meer duidelijk welke beslissende gevolgen onze opvatting van theologie, openbaring, geloof en Heilige Geest heeft voor onze visie op de Bijbel en hierdoor vanzelfsprekend ook op de verkondiging, de prediking.

Voordat wij in dit verband nog enkele opmerkingen over de prediking maken ter afsluiting van dit artikel, willen we eerst nog enkele kritische kanttekeningen maken bij twee formuleringen, die in het Protestantisme in ons land, telkens met grote instemming geciteerd worden. We bedoelen Barth's leer van de drievoudige gestalte van het Woord en de bekende formule uit artikel X van de Kerkorde van de Ned. Hervormde kerk: „In dankbare gehoorzaamheid aan de Heilige Schrift als de bron der prediking en enige regel des geloofs”.

Wat Barth's leer van de drievoudige gestalte van het Woord betreft, — deze leer heeft enerzijds bevrijdend gewerkt, doordat ze met haar onderscheiding van het verkondigde, het geschreven en het geopenbaarde Woord van God, de fundamentalistische vereenzelviging van Bijbelwoord en Openbaring sterk heeft ondergraven, maar anderzijds dient geconsta-

teerd te worden, dat ze ook een constructie is, die, gelijk elke theologische constructie, verwarrend en verstarrend werkt. Dit blijkt o.a. duidelijk hieruit, dat Barth deze leer van het Woord Gods in 'n drievoudige gestalte, de enige *analogie* noemt tot de leer van de triniteit. Volgens Barth kan men de woorden openbaring, schrift en verkondiging rustig vervangen door de goddelijke persoonsnamen Vader, Zoon en Heilige Geest en omgekeerd (K.D. I, 1, S 124-125). Maar dat wil zeggen, dat hij de ene menselijke theologische constructie gelijk stelt aan een andere theologische constructie, want de leer van de triniteit is niet een goddelijk mysterie, maar een theologische constructie, die door mensen geschapen logische en theologische tegenstrijdigheden bevat. Er zijn nu vooral twee bezwaren tegen deze leer van Barth aan te voeren. Ten eerste blijkt uit de wijze waarop Barth van de eenheid van deze drie gestalten spreekt, dat zowel zijn openbaringsbegrip als zijn geloofsbegrip niet consequent existentieel van aard zijn. Vaak komt in zijn werk, ook nog in de laatste delen, de uitspraak voor, dat het geloof „een gehoorzaam voor waarhouden" is. Dit wijst er reeds op, dat bij Barth de nadruk te eenzijdig ligt op de fides quae, op het keunskarakter van het geloof. Voor Barth is theologie het antwoord op de zelfmededeling Gods in de Bijbel en bij hem is dan ook geen sprake van een dialectische verhouding tussen Schrift en Heilige Geest. Er is hier geen verrijking van de Bijbelse geloofswereld mogelijk.

In de tweede plaats wekt het spreken over Bijbel en Verkondiging als over *geschiede* van het Woord (analogie aan de Zoon en de Heilige Geest) de verkeerde indruk als zouden toch Bijbel en Verkondiging *als zodanig* teeds een openbaring van God zijn, in existentieel zin. Ze kunnen dit echter worden op een gegeven ogenblik, maar het kan ook uitblijven. Bij het mensstype van onze tijd is er een hypergevoelighed juist op dat punt, die in Barth's leer niet voldoende ontzien wordt, omdat hij te veel de nadruk legt op het Woord en te weinig op de existentie.

We kunnen hierna kort zijn over de reeds genoemde formule uit de Kerkeorde van de Ned. Hervormde kerk, want achter de woorden „In dankbare gehoorzaamheid aan de Heilige Schrift, als de bron der prediking en enige regel des geloofs" staat Barth's leer van de drievoudige gestalte van het Woord en precies dezelfde bezwaren, die jegens Barth's constructie golden, golden jegens deze constructie. En de wijze waarop dit artikel in de Ned. Hervormde kerk verstaan en gehanteerd wordt, bewijst ook duidelijk tot hoeveel misverstand en dus tot hoeveel *verschikende* dogmatische uitlog dergelijke formuleringen aanleiding geven.

B. De prediking.

Wij hebben in het voorgaande uitvoerig stil gestaan bij de Bijbel, omdat hier de fundamentele theologische beslissingen vallen, die aan de prediking voorafgaan.

We willen nu nog enkele opmerkingen maken over de prediking, in aansluiting bij wat we reeds hebben gezegd over het verschijnsel van onbehagen en onzekerheid ten opzichte van de hedendaagse prediking. Ik noem drie punten.

a. *De ritos.* Het lijkt het intrappen van een open deur wanneer we zeggen, dat alle hedendaagse prediking vanzelfsprekend dient te berusten

op een nauwkeurige studie van de Bijbel zelf, daar we anders het geloofsgetuigenis van de bijbelschrijvers niet e mente auctoris kunnen verstaan. Toch behoort de exegese in het hedendaagse Protestantisme nog altijd tot een der meest besproken vraagstukken. Fürst spreekt in z'n genoemd artikel van de kloof tussen dogmatische en exegetische theologie waardoor de Protestantse theologie thans „weithin“ belast is. Kittel's Theologisches Wörterbuch zum neuen Testament is er echter in vele artikelen (niet in alle!) een bewijs van, dat de zg. historische en de zg. theologische exegese elkaar niet uitsluiten, doch juist aanvullen, mits de exegeet het geloofsgetuigenis in een bepaalde bijbelpericoop niet te snel vereenzelvigt met z'n eigen dogmatisch gezichtspunt. Dat de Barthiaanse theologie als gevolg van haar christomonisme hier niet vrijuit gaat, zou met vele voorbeelden kunnen worden aangetoond. De dogmaticus komt nu eenmaal voortdurend in de verleiding om de vele en veelsoortige geloofsgetuigenissen, die wij in het O. en N.T. aantreffen, alle onder één noemer te brengen en tot één geloofstype te herleiden: het eigen type. Misschien getuigt het dan ook wel van zelfkennis wanneer Barth zegt: „Exegese ist aber immer eine Kombination von Nehmen und Geben, Auslegen und Einlegen“. Maar in elk geval gaat het in de prediking om het innerlijk verstaan van het Bijbels geloofsgetuigenis en dit verstaan vraagt om theologische exegese, die op haar beurt weer de historische exegese vooronderstelt. En het zwakke punt in heel veel huidige actualiserende en populariserende prediking, ook en met name in ons eigen land, is het ontbreken van geduldige en historisch-theologisch verantwoorde exegese. Op dit punt valt er veel te leren uit de „opstellen over de praktijk der exegese“, die Prof. Miskotte gebundeld heeft in z'n reeds genoemd boek „Om het levende Woord“, dat hij eigenlijk liever had willen betitelen als „Om de Waarheid te zeggen“!

b. *De gelijktijdigheid.* We noemden dit reeds als een ontzaglijk probleem, waarschijnlijk het allerbelangrijkste, waarmee het gezag en de invloed van de huidige kerkelijke prediking staat of valt. Het woord van de Bijbel kan mij religieus niet „raken“ als het niet ingaat tot m'n eigen levensrealiteit anno 1957, doch mij omgekeerd dwingt om m'n eigen situatie op te geven en mij te verplaatsen in een situatie van eeuwen geleden, in een ander werelddeel. De grote en dringende vraag is dus hóe de prediking méér dan tot dusver die ervaring van geestelijke gelijktijdigheid in de hoorders kan oproepen, zonder welke geen openbaring en geen geloof in existentiële zin mogelijk is. Ik denk hier aan twee voorwaarden. Men spreekt vaak van het „vertalen“ van de Bijbelse geloofsinhoud. Deze term is onduidelijk en dubbelzinnig. De een beweert nl. dat met dit vertalen slechts een vormverandering bedoeld is, doch de ander houdt vol, dat bij dit vertalen steeds ook iets van het wezenlijke van het Bijbels geloofsgetuigenis wordt wegvertaald. Daarom stel ik voor niet van vertalen, maar van *verwerken* te spreken. Het geloofsgetuigenis van de Bijbel dient nl. *tenvolle verwerkt te worden in onze hedendaagse geloofstaal*. De geloofstaal wijzigt zich in de loop der eeuwen en dit is tevens een proces van zuivering en verrijking, dat vanzelfsprekend niet zonder de invloed is van het algemene geestesleven der mensheid in z'n voortgang. Een stuk van de machteloosheid der hedendaagse kerkelijke prediking laat zich stellig verklaren uit het te veel vasthouden aan de traditionele geloofstaal en

geloofsvoorstellingen. Ik herinner aan het gegeven citaat van Tillich: *the ecclesiastical, and to a great extent the biblical terminology is removed from the reality of our historical situation*. Zelfs b.v. Het Onze Vader is veelszins onverstaanbaar geworden zonder verwerking in onze heden-daagse geloofstaal.

De andere voorwaarde voor het scheppen van een mogelijkheid van geestelijke gelijktijdigheid ligt in het ernst maken met het *dialektisch* karakter van de Bijbel en de Heilige Geest. De echte en eigenlijke gelijktijdigheid is altijd een „ontmoeting” van twee gelovige existenties, waarin de ene geloofshabitus de andere aanvult en in positieve zin critiseert. Is er in de prediking b.v. een gelijktijdigheid mogelijk met Abrahams geloofshouding toen hij Izaäk meende te moeten offeren? We moeten hier, meen ik, zeker niet de weg van Kierkegaard volgen, die in dit verhaal het goddelijk bevel (de zoon te doden) bóven de zedelijke norm ziet staan, waardoor deze buiten werking wordt gesteld, maar met Buber (in *Gottesfinsternis*) moeten we hier spreken, niet van een geloofsproblematiek van het gehoorzámen, maar van het hóren. Heeft Abraham wel goed gehóórd, was het inderdaad Gód, die hem riep? Er is in de prediking een levende geloofsontmoeting met Abraham mogelijk juist doordat we hier zijn horen van God *afwijzen* en b.v. gissen, dat hier van een dwanggedachte bij Abraham sprake is geweest, maar dat hij niet de werkelijke God op dat moment kan hebben gehoord. (Vgl. hiervoor ook Neuenschwander, *Glaube*, S. 287-290).

c. *De profetisch-kritische begeleiding van onze samenleving*. Ook waar wij de term „toepassing” voor de prediking misschien niet gaarne meer hanteren, neemt dit toch niet weg, dat de prediking in de een of andere vorm steeds een toepassing is van de Bijbelse geloofswaarheid op de concrete vragen van ons persoonlijke en sociale leven in deze tijd. We zeiden reeds, dat deze profetisch-kritische *begeleiding* van onze huidige leefwereld steeds vol is van het betrekkelijke en gebrekkige van ons menselijk geloofsinzicht en onze menselijke gezindheden. Om enkele voorbeelden te noemen: in de „begeleiding” van alles wat er sinds 1945 met Indonesië is gebeurd of in Syrië en Hongarije, van het hele vraagstuk van oorlog en vrede of van de stormramp in 1953, spreken steeds gebrekkige en ook heel *verschillende* menselijke inzichten mee, zodat de prediking hier zeker niet mag pretenderen een Gódswoord te verkondigen.

Dit brengt mij tot een laatste opmerking: zou het niet nuttig en nodig zijn om de kerkelijke gemeenten op te voeden tot het inzicht, dat de prediking der praktijk niet een meestal getrusteerd Woord van God is, want een menselijk al te menselijk woord, maar dat in feite het goddelijke en het menselijke steeds *dooreen zijn gegeven* en dat het er juist om gaat de doorbraak van het trans-subjectieve, dat uit God is, te beleven *in* en *aan* het subjectieve van menselijke geloofsgetuigenissen binnen en buiten de Bijbel?

's-Gravenhage

P. SMITS

V.S.T.F.-congres 1958

Het jaarlijks congres van de stichting V.S.T.F. zal gehouden worden van 8-10 januari 1958 te Groningen.

Het thema luidt: AFWEZIGHEID GODS.

Als uitgangspunt is genomen Bonhoeffers' *Widerstand und Ergebung*, speciaal het tweede gedeelte van dit boek, waarin de schrijver zijn visie geeft op de „mondigheid” van de moderne mens, en de noodzaak bepleit van „religionsloses-weltliches Christentum”, met o.a. het verwijt tegen Barth, dat deze het probleem der „Religiosität” wél zag, doch desondanks een „Offenbarungspositivismus” handhaafde.

Verder zij o.a. genoemd:

Prof. Dr. K. H. Miskotte, *Als de goden zwijgen*.

Prof. Dr. J. H. van den Berg, *Metabletica*.

I. Rosier (O. Carm), *Ik zoek Gods afwezigheid*.

M. Buber, *Gottesfinsternis*.

Speciale nummer van *Te Elfter Ure* over de afwezigheid van God.

Prof. Dr. C. W. Mönnich, *Pelgrimage*.

Achtereenvolgens zullen de Bijbelse, psychologische, praktisch-sociologische en systematische aspecten uw aandacht vragen.

Het moderamen mocht de volgende sprekers bereid vinden een referaat te houden:

8 jan: Prof. Dr. J. H. Bavinck, Amsterdam VU.

9 jan.: Prof. Dr. J. H. van den Berg, Utrecht.

Dr. E. Brongersma, Heemstede.

10 jan.: Prof. Dr. K. H. Miskotte, Leiden.

Wij menen, dat het belang van het onderwerp uw aller aandacht rechtvaardigt. Nadere mededelingen zullen u begin december bereiken.

Boekbesprekingen.

DR. S. F. H. J. BERKELBACH VAN DER SPRENKEL: *De prediking, de prediker en de kerkganger* (Practisch-theologische handboekjes No. 11). Boekencentrum N. V. 's-Gravenhage 1957. 101 blz. ing. f 4.—, bij int. f 3.40.

Toen de Redactie zijn plannen voor dit thema-nummer al had gesmeed verscheen in de reeks Practisch-theologische Handboekjes het boekje van Prof. Dr. S. F. H. J. Berkelbach van der Sprenkel over de prediking, de prediker en de kerkganger, dat dus gedeeltelijk het terrein van dit thema-nummer bestrijkt. —In Hoofdstuk I wordt geschreven over verschillende facetten van de prediking, o.m. over de relaties tussen de prediking enerzijds en Bijbel en traditie anderzijds en over gebondenheid en vrijheid van de prediking. —In Hoofdstuk II worden tal van praktische aanwijzingen gegeven met betrekking tot de tekstkeuze, de „bewerking” van en bezinning op de tekst, het uitschrijven en uitspreken van de preek, het contact tussen prediker en hoorders enz. —Hoofdstuk III brengt een leidraad voor het luisteren naar de prediking en de (mogelijke) medewerking van de kerkganger aan de prediking. Al met al een kleine homiletiek met wat escapades, voorspel van een grotere, die t.z.t. bij Callenbach N.V. zal verschijnen. Het is een boekje vol goede en wijze raad — maar voor wie is het geschreven? De reeks Practisch-theologische handboekjes is (dacht ik) niet alleen voor de predikanten bedoeld, maar voor alle ambtsdragers: heeft de schrijver bij zijn werk aan de diakenen en ouderlingen

in onze gemeenten gedacht? Ik dacht, dat het boekje dan anders zou zijn geworden. Is het echter geschreven voor predikanten, dan is het te vluchtig, te weinig „zakelijk”, dan had b.v. de problematiek van Bijbel en prediking theologisch moeten worden uitgewerkt, en een visie moeten worden gegeven op de moeilijkheden, die *hier* liggen! Daardoor heeft dit boekje iets ambivalents: niettemin is het het lezen en overdenken stellig en zeker waard.

Rotterdam

J. S. W.

A. DE WILDE: *De Bijbel, dat moeilijke boek*, Grote motieven uit Oude en Nieuwe Testament, Van Gorcum & Comp. N.V., Assen 1956.

Eén van de vormgevende elementen van de Europese en Amerikaanse cultuur is de Bijbel. Ook daar waar het boek zelf niet meer wordt gelezen doet „het gerucht” van het evangelie nog zijn invloed gelden. Voor het verstaan van een communistische of socialistische beweging is kennis van de bijbelse achtergrond onmisbaar.

Toch is het opvallend, dat de Bijbel steeds wordt misverstaan; de Bijbel is noch socialistisch, noch communistisch, noch antirevolutionair, noch revolutionair. Om deze misverstanden te verkleinen, om de kennis van onze cultuur te vergroten, dienen wij ons onbevangen met dit „moeilijke” en invloedrijke boek te confronteren, nauwkeurig en zakelijk. Voor de „moeilijkheid” van de Bijbel zijn twee oorzaken aan te wijzen: die van het antieke wereldbeeld en die van de onaanvaardbaarheid (wij zeggen niet principiële onaanvaardbaarheid) van de bijbelse verkondiging voor de mens. Dat aan dit laatste probleem niet een apart hoofdstuk wordt gewijd (b.v. „de onaanvaardbaarheid van de Bijbel voor de hedendaagse mens”) lijkt ons een groot tekort. — Wanneer men als enige reden om zich met de Bijbel bezig te houden opgeeft zijn betekenis voor onze cultuur (dit geldt ook voor de werken van Shakespeare of Goethe) dan gaat men aan de opzet van de evangelieschrijvers voorbij. Wij missen een hoofdstuk over de „heilige” God, over de gehoorzaamheid, over het mysterie, overal datgene wat het getuigenis dwingend maakt. Evenals de omslag blijft de inhoud bij het voor iedereen acceptabele en interessante.

Leiden

J. C. DELBEEK

ARTUR WEISER: *Der Prophet Jeremia*, Kap. 1-25 : 13 übersetzt und erklärt (Das Alte Testament Deutsch, Band 20). Vandenhoeck und Ruprecht, Göttingen 1952. 227 S. Kart.

ARTUR WEISER: *Der Prophet Jeremia*, Kap. 25 : 15-52 : 34 übersetzt und erklärt (Das Alte Testament Deutsch, Band 21). Vandenhoeck und Ruprecht, Göttingen 1955. 259 S. Kart.

In het voorwoord van deze commentaar op Jeremia deelt Artur Weiser mede, dat hij aan de „wissenschaftliche Diskussion” méér ruimte heeft gegeven dan bij andere delen van het ATD is gebeurd en zal gebeuren. Daardoor is deze commentaar nog waardevoller dan de andere in het ATD verschenen commentaren, terwijl tegelijk gezorgd is, dat in de tekst geen details zijn verwerkt, die alleen de vakman interesseren. — Niet alleen dáárom heb ik deze commentaar met stijgende bewondering gelezen, maar niet minder, omdat Weiser de kunst verstaat om de tekst op de rechte wijze te „actualiseren”, o.m. door zijn aandacht voor de psychische beleving van zijn profetenambt door de profeet, zonder dat daarbij ook maar één keer wordt toegegeven aan „stichtelijkheid”. — De commentaar eindigt met een zeer grondige analyse van de politieke constellatie van het Midden-Oosten ten tijde van Jeremia en de daarmee gegeven verwickelingen, van Jeremia's leven en werken temidden van intrigues en tegenkanting, van zijn betekenis in de godsdienstige ontwikkeling van Israël en van de compositie en geschiedenis van het boek Jeremia. Daarbij is mij opgevallen wat Weiser zegt over Jeremia's verhouding tot de cultische tradities van zijn volk. Tegenover de traditionele voorstelling, dat de profetie in zijn critiek op en afwijzing van de offercultus (vgl. Jer. 7) gestreden heeft voor een zuiver „ethische” verhouding tot God, laat Weiser m.i. overtuigend zien, dat in de Jahwe-cultus het fundament ligt „von dem her sowohl sein persönliches Glaubensleben als auch die Form und der Inhalt seiner prophetischen Predigt mitbestimmt sind” (S. 469). De verhouding van cultus en profetie is wel één van de moeilijkste vraagstukken, waartoe de studie van het O.T. leidt: ik heb de indruk, dat Weisers gedachten over deze verhouding in grote trekken juist zijn.

Rotterdam

J. S. W.

Wij geven het U uit Uw hand.

In zijn loflied tot God naar aanleiding van de voor de tempelbouw bijeengebrachte gaven zegt David, 1 Kron. 29, 14 : „... het komt alles van U en wij geven het U uit Uw hand”.

Het beseft, dat uit deze woorden blijkt, komen wij onder andere ook in Oud-Egypte tegen. Zo zegt Koning Ramses IV tot goden, dat hij hun offers brengt, en hij vervolgt: „Gij zijt het, die ze gemaakt hebt” (stèle Abydos, r. 34).

Een Leidse hymne aan de zonnegod (I 344 vo, IX, 3-4) spreekt aldus over de offeranden: „Zij komen hem toe, daar hij zich met ze vermoed heeft (als schepper)”.

Dit scheppen kan op velerlei wijze geschieden, ook door uitscheiding uit het lichaam. „Godszweet” is zelfs een gebruikelijke term geworden voor reukwerk, zoals zalf en wierook, dat men de godheid aan biedt (WB I, 582, 8-9).

M. HEERMA VAN VOSS

A. SIZOO, *Augustinus' leven en werken*. J. H. Kok N.V., Kampen 1957. 352 blz. geb. f 13.75.

HENRI MARROU, avec la collaboration de A.-M. LA BONNARDIÈRE, *Saint Augustin et l'augustinisme*. Aux Editions du Seuil, Paris (1956). 192 blz. 350 fr.

Sinds jaar en dag heeft Prof. Sizoo door zijn werken over Augustinus velen aan zich verplicht. In het boek dat de volijverige firma Kok nu van hem uitgeeft beschrijft hij Augustinus' levensgeschiedenis en zijn werken, beide zeer uitvoerig; maar ook en vooral heeft hij willen tekenen, *hoe* de kerkvader leefde 'in het milieu van zijn tijd', en *hoe* hij werkte als prediker, als briefschrijver en in allerlei andere hoedanigheden, in de eerste plaats als bisschop. Kortom, 'we zien Augustinus bezig'. Theologische en wijsgerige zaken bespreekt de schrijver alleen terloops, voor zover nodig om b.v. de bestrijding van de verschillende ketterijen in het juiste verband te plaatsen. Het is dan ook telkens de zozeer bevoegde classicus die aan het woord komt, hetgeen, gelet b.v. op het belang van vorm- en stijlkwesties in Augustinus' werk, voor de lezer een buitenkans is. Onbedoeld wellicht is het boek in dat opzicht ook op een andere manier instructief, nl. door de wijze waarop prof. Sizoo gebruik maakt van 'bronnen'. Die herinnert aan de ouden, al zijn het in dit geval alleen eigen werken van de auteur, die als zodanig dienst doen. Telkens immers herkent men passages van elders, o.a. uit 'Het leven van Augustinus' (1929), één keer zelfs dezelfde op twee verschillende plaatsen (vgl. 108 en 184). Dit en ander werk van vroeger datum heeft de auteur dus in een groter geheel opgenomen, wel te verstaan aangevuld en uitgebreid. De eerste hoofdstukken van het boek volgen de stadia van Augustinus' levensloop tot aan zijn roeping als bisschop van Hippo; dan gaat het uitvoerig en met tal van voorbeelden over Augustinus' dagelijks leven als bisschop; gevallen uit zijn bisschoppelijke praktijk; zijn briefwisseling; Augustinus als prediker; als bestrijder van Manichaeïsme, Donatisme en Pelagianisme. Volgt een opsomming van de werken en een hoofdstuk over de Belijdenissen en de Staat Gods. Daarna wordt de levensgeschiedenis vervolgd: Augustinus' laatste jaren en zijn dood. Een hoofdstuk over Afrika en over de bronnen van onze kennis leidt het boek in, een schets van Augustinus' persoonlijkheid dient als besluit. Wie dan ook in het Nederlands wil worden ingelicht over een onderwerp als in de titel genoemd, vindt hier overal rijk materiaal. Een van de talloze verdiensten van het boek is, dat het Augustinus en de documenten van zijn tijd voortdurend voor zichzelf laat spreken; in onberispelijke vertalingen, dat laat zich denken. Een voortreffelijk studieboek dus. Schrijvend voor niet-vaklieden geeft de auteur weinig literatuur en formuleert hij zelden een probleem, maar wie wil vindt in de 271 noten, een chronologisch overzicht en een register één en ander om verder te komen.

Is het boek ook een verantwoorde popularisatie? Ik aarzel. Want in een belangrijk opzicht heeft het me in al zijn rijkdom teleurgesteld. De nuchtere, en trouwens ook gereserveerde schrijver hoeft zich er zorgvuldig voor, het terrein der theologen te betreden. Zo wijst hij op allerlei concrete dingen: hoe praktisch Augustinus was, hoe vindingrijk, vasthoudend, plichtsgetrouw en ijverig; dat hij nooit vakantie had (toch wel 'studievakantie'?); van hoe groot belang een christelijke opvoeding ook hier is gebleken. Over de werken van de kerkvader zegt hij: 'Het aantrekkelijke

in bijna al zijn werken is, dat ze steeds interessant zijn' (294). Wat de bijbel-uitleg betreft — toch zonder twijfel een *conditio sine qua non* voor Augustinus' leven — vertelt hij een en ander over de allegorese, geeft enige voorbeelden daarvan; zo ook over de getallensymboliek. En dan tot besluit: 'Maar zeer vaak weet hij bepaalde teksten voortreffelijk te verklaren en menige plaats heeft aan hem de uitlegging te danken, die tot onze tijd als de juiste aanvaard is' (209). Poppetje gezien, kastje dicht. In zeker, en wel in essentieel opzicht ontvangt de lezer hier in het vele minder dan niets! Men kan Augustinus voor zijn lezers niet laten leven en werken zonder de Geest, als hij in werkelijkheid zo zeer leefde uit de Geest. Ik schrijf zo iets over een voortreffelijk boek met alle schroom; maar mij dunkt dat hier iets mankeert.

Een goede aanvulling, die ook van zijn kant Sizoo's rustige en uitvoerige werk zeer wel als aanvulling verdraagt, vindt men in het pocketboek van MARROU uit de serie 'Maitres spirituels'. Deze grootmeester schrijft met sier en gezag, en bovendien zeer economisch; hij deinst voor geen subjectieve uitspraak en voor geen diepzinnigheid terug, en schetst met soevereine hand b.v. ook de grenzen van Augustinus' denken. In alle opzichten, maar vooral over de 'spiritualité augustinienne' geeft hij veel; ook in het psychologische weet hij bijzonder originele en fijne dingen te zeggen. Zijn behandeling van de dogmengeschiedenis (l'Augustinisme) gaat niet diep, met name wat betreft het Jansenisme. Daartegenover staat dat dit boekje praktisch is; één van de tabellen geeft b.v. op, in welk deel van de verschillende uitgaven de geschriften van de kerkvader zijn te vinden. En het is hoogst instructief door de bijzonder goede illustraties, een 60-tal foto's, facsimilés enz., die zeer fraai in de tekst zijn gerangschikt. Bovendien uitvoerige opgave van literatuur.

Warmond

J.S.S.

C. AALDERS, *Onze Vader*, U.M. Holland, Amsterdam, z.j. (1957) 119 blz., f 4.90.

Een knap boekje met enkele persoonlijke gedachten over wat het gebed is. Het gebed is immers een zeer persoonlijke zaak; omdat het gebed echter ook een algemeen-sociaal verschijnsel is, waagt de schrijver het toch deze persoonlijke gedachten neer te schrijven. Achtereenvolgens worden de 6 beden van het „Onze Vader” behandeld, voorafgegaan door een hoofdstuk over de plaats van het gebed in het menselijk leven, wat cultuur-historisch, wijsgerig en psychologisch wordt belicht. Het is persoonlijk, oorspronkelijk en het spreekt aan, omdat het gesteld is in een taal, die onze tijd verstaat.

Utrecht

TH.P.P.

P. D. TJALSMA, G. J. SIRKS, H. J. HEERING: *De theologie van Prof. Dr. G. J. Heering*. Oriëntatie IV-VI. De Tijdstroom, Lochem 1957. 81 blz., f 4.—, bij intekening f 3,60.

In dit deeltje van de Referatenreeks uit Remonstrantse kring schetst allereerst Dr. Tjalsma *Het vroomheidsselement in de theologie van Prof. Heering*, vervolgens Prof. Sirks de ontmoeting van *Idealisme en dialectiek in de theologie van Prof. Heering* en ten slotte Dr. H. J. Heering de verhouding en wisselwerking van *Theocratie en eschatologie*. Zonder iets aan de andere bijdragen af te doen willen wij ons bij de laatste bepalen. Heering jr. geeft ons hier een zeer verhelderend en boeiend overzicht van de groei en de veranderingen, die de theologie van zijn vader in de loop der jaren bepalen. Reeds in 1906 (dissertatie) begint het vraagstuk van het zedelijk oordeel de jonge onderzoeker te dringen in de richting van een in die dagen zeer veel betekende toenadering tot 'de orthodoxie'; het bereidt hem ook voor tot het inzicht, dat geloof en geweten niet 'slechts voor inwendig gebruik' zijn (61). De gedachte van de theocratie staat aanvankelijk op de achtergrond, mede door het Kantiaanse dualisme van Sein en Sollen. Zo vooral in de jaren 1927 en volgende. Maar de hoogleraar, verder in Kant doordringende, gaat zich van hem distancieren; ook al blijft de 'in de bijbelse schering geweven Kantiaanse inslag' (65) tot in de laatste geschriften. De theocratie-gedachte is in beweging en wordt eschatologisch verstaan (vgl. A. Schweitzer). Het ethische denken brengt H. dan tot analyse van staat en hedendaagse geschiedenis en tot zijn 'christen-antimilitaristenboek' *De*

zondeval van het Christendom. Eigen tijd wordt eschatologische situatie. Uitermate boeiend is het, H. jr. de vraag te horen stellen, of de theocratie te kort gedaan is (68). Daarna signaleert hij de theocratische noties in de theologie van zijn vader; scheppingsmotief, heerschappij van de Heilige Geest in kerk en cultuur, ondergang buiten Christus enz., om ons met de vraag, of ook aan de eschatologie toch nog te kort werd gedaan, te plaatsen voor Prof. H.'s ontkenning van de eigenmachtigheid van de cultuur en voor het eschatologische perspectief van mens-zijn en menselijke dienst; waarbij de kerk als voorbode van Gods Rijk en de Heilige Geest als eschatologische gave worden verstaan.

Zonder twiifel is dit een waardevolle brochure. De referaten vullen elkaar goed aan. Natuurlijk moest in het beschikbare bestek veel terzijde blijven van wat in een theologie-geschiedenis van ons land niet zal kunnen worden gemist. Daar zal men de betekenis van H.'s strijd tegen de oud-moderne theologie nauwkeuriger en vooral ook zijn uiteenzetting met de Zwitserse dialectici evenwichtiger en rustiger moeten beschrijven. Het lijkt ons, dat H.'s anti-militaristische activiteit ook beoordeling vraagt in breder verband en in politiek perspectief. En men zal het oecumenische gehalte van H.'s theologie moeten afwegen. Dat neemt niet weg, dat deze brochure goede (eerste) oriëntatie biedt. Vooral de schets van de 'Werdegang' in het derde referaat.

Eindhoven, juli 1957

J. H. SMIT SIBINGA

PAUL TILlich, *Liebe, Macht, Gerechtigkeit*. Tübingen, J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1955. 134 blz., in papier gebonden DM 6.80.

In Mei 1952 gaf Tillich aan de Universiteit van Nottingham college over het onderwerp 'Liefde, macht en gerechtigheid'. Naderhand sprak hij in de U.S.A. over hetzelfde thema, en nu ligt de Duitse vertaling van een Engels boekje 'Love, Power and Justice, ontological analyses and ethical implications' (Oxford University Press) voor ons. Geen van de drie begrippen, noch één van hun onderlinge verhoudingen kan juist worden verstaan, en persoonlijke en sociale ethiek zijn onmogelijk, zolang liefde, macht en gerechtigheid niet in hun fundamentele eenheid gezien worden. Liefde, geen emotie maar de al-bewegende levenskracht, is de drang tot vereniging, hereniging van wat gescheiden is. Macht toont het zijnde als het zichzelf bevestigt tegen het niet-zijn in. En gerechtigheid is de vorm van het zijnde. Tengevolge van eenzijdig begrip en verkeerd taalgebruik schijnen ze elkaar ethisch uit te sluiten; in het menselijk bestaan komen ze met elkaar in botsing. Dat neemt niet weg, dat ze tenslotte één zijn. Alle drie deze begrippen worden — symbolisch — toegekeken aan het Zijn-zelf, het goddelijke leven. De overwinning van de tegenstrijdigheden ligt hierin, dat de agape-kwaliteit van de liefde, het geestelijke aspect van de macht en de 'creatieve' gerechtigheid, dat is het vergeven, de hoogste criteria zijn. Want de diepste uitdrukking van de ontologische eenheid ligt in de paradox: God rechtvaardigt de zondaar. Tillich wil met zijn ontologische analyse en theologische synthese nl. de klassieke interpretaties van het christendom als verzoening en, meer omvattend, rechtvaardiging, vernieuwen en vervangen, maar niet prijsgeven. — De ontologische analyses worden niet meer dan heel summier aangeduid. De indruk van eenheid, die T. betoogt, is daarmee wel gediend. Maar het is een verrassing als deze analyse tenslotte behalve het zijn ook de Schepper en het Sollen blijkt te omschrijven. Een al-omvattend *ontologisch* monisme ('Es lässt sich nicht bestreiten, dass das Sein eins ist . . .', blz. 19, zegt meer over de bestrijding dan over het zijn), dat de tegenstellingen Schepper/schepping, geest/natuur, norm/realiteit, weten/geloof de dienst opzegt, is het meest kenmerkend voor deze beschouwingen. Ze lijken mij implicite niet minder te omvatten dan T.s. Systematic Theology I en tonen ons een werkelijk systeem, dat zo niet waar, dan toch zeker groots en binninnelijk is. De taal van het boekje heeft, helder en beknopt, een sobere bekooring. Dit boekje is een juweel.

J.S.S.

Ingekomen boeken

TOR ANDRAE: *Nathan Söderblom*. Autorisierte Übersetzung aus dem Schwedischen. 2. erweiterte Auflage. Alfred Töpelmann, Berlin 1957, 286 S. Ganzl.

G. A. VAN DEN BERGH VAN EYSINGA: *Godsdienstwetenschappelijke studiën XXI*. H. D. Tjeenk Willink & Zoon N.V. Haarlem 1957. 85 blz. ing.

DR. R. BOEKE: *Divinatie, met name bij Rudolf Otto*. Fedde Dijkstra, Leeuwarden 1957. 252 blz. ing.

DR. G. BRILLENBURG WURTH: *Mensbeschouwing en maatschappelijk werk*. J. H. Kok N.V. Kampen 1957. 93 blz. geb. f 3.75.

Bijbels Woordenboek, samengesteld onder redactie van Dr. A. van den Born enz. Tweede druk. Aflevering 5 (Samaritanen-Zijde). J. J. Romen & Zonen, Roermond en Maaseik 1957.

CONCORDANTIE op den Bijbel in de Nieuwe Vertaling van het Nederlands Bijbelgenootschap, Afl. 5/6. J. H. Kok N.V. Kampen 1957.

O. CULLMANN: *Onsterfelijkheid der ziel of wederopstanding der doden?* G. F. Callenbach N.V. Nijkerk z.j. 56 blz. ing.

DR. W. F. DANKBAAR: *Calvijn, zijn weg en werk*. G. F. Callenbach N.V. Nijkerk z.j. 226 blz. geb. f 14.50.

EVANGELISCHES KIRCHEN-LEXIKON. Kirchlich-theologisches Handwörterbuch, herausgegeben von Heinz Brunotte und Otto Weber, Lieferung 22/23 (Lamaismus-Meditation). Vandenhoeck und Ruprecht, Göttingen o.J. (1957). 128 S. Brosch. DM 9.60.

FRIEDRICH GOGARTEN: *Die Wirklichkeit des Glaubens*. Zum Problem des Subjektivismus in der Theologie. Friedrich Vorwerk Verlag, Stuttgart 1957. 196 S. Brosch. DM 9.80, Ganzl. DM 12.20.

GERHARD VON RAD: *Theologie des Alten Testaments*, Band I: Die Theologie der geschichtlichen Ueberlieferungen Israels. Chr. Kaiser Verlag, München 1957. 472 S. Brosch. DM 21.— Ganzl. DM-24.—

LEIDRAAD VOOR HET GODSDIENSTONDERWIJS op Kweekscholen, onder redactie van Ds. O. V. Henkel, met medewerking van Prof. Dr. J. N. Sevenster en Dr. H. A. Brongers. J. B. Wolters, Groningen-Djakarta 1957. 183 blz. geb. f 6.90.

DR. P. SCHILFGAARDE: *Over de wijsgerige verwondering*. Tweede herziene en vermeerderde druk. Van Gorcum & Comp N.V. Assen 1957. 120 blz. gebr. f 4.90.

RUDOLF SCHOTTLAENDER: *Theorie des Vertrauens*. Walter de Gruyter & Co. Berlin 1957. 148 S. Ganzl.

PROF. G. J. SIRKS: *Spoorzoeken in het Nieuwe Testament*. Van Loghum Slaterus, Arnhem 1957. 188 blz. geb. f 8.90.

DR. C. SMITS O.F.M. *Oud-Testamentische citaten in het Nieuwe Testament*, deel III: De brieven van Paulus. L.C.G. Malmberg, 's-Hertogenbosch 1957. Ing. bij int. f 12.80, afz. f 14.25.

DS. J. E. TUININGA: *Over godsdienst en godsdienstigen I*. Leergang voor het godsdienstonderwijs aan leerlingen van de middelbare schoolleeftijd. J. B. Wolters, Groningen-Djakarta 1957. 183 blz. ing. f 5.25, geb. f 5.90.

DR. W. C. VAN UNNIK: *Het Nieuwe Testament* (De Bijbel, een serie leerboeken voor de scholen voor Voorbereidend Hoger en Middelbaar Onderwijs, deel II). J. B. Wolters, Groningen-Djakarta 1957. 138 blz. ing. f 3.90 geb. f 4.50.

DR. B. N. WAMBACQ O. PRAEM: *Jeremias, Klaagliederen, Baruch, Brief van Jeremias uit de grondtekst vertaald en uitgelegd* (De Boeken van het Oude Testament, Deel X). J. J. Romen en Zonen, Roermond en Maaseik 1957. 394 blz. geb. f 19.60, bij int. f 17.60.

DR. OTTO WOLFF: *Gandhi en Christus*. Een karakterstudie van Mahatma Gandhi en het moderne Hindoeïsme. Bosch en Keuning N.V. Baarn z.j. 256 blz. geb. f 8.90.



J. BLOK

voorh. A. Th. Cahen

Breestraat 69

Leiden

Tel. 26832

Kleermakers sedert 1855

Specialiteit in TOGA'S

Zojuist verschenen:

De gang der Godsopenbaring

in het

Oude Testament

door

J. A. L. HOVY v.d.M.

Tweede druk

In dit boek wordt een samenhangend overzicht gegeven van heel de geschiedenis van de oudtestamentische Godsopenbaring, waarin de resultaten van het wetenschappelijk bijbelonderzoek verwerkt zijn. Oorspronkelijk geschreven ten behoeve van het godsdienstonderwijs aan meer ontwikkelden zal ook het belangstellend gemeentelid er met vrucht kennis van kunnen nemen. Tevens zal het als leerboek voor studenten en hen die zich als catecheet willen bekwamen, dienst kunnen doen, terwijl het ook door de predikanten als naslagwerk kan worden benut. Het aantal werken op dit terrein binnen ons taalgebied is nl. bijzonder klein.

Omvang 260 bladzijden — Gebonden f 11,25

In de boekhandel en bij de Uitgevers:

H. VEENMAN & ZONEN — WAGENINGEN

Earl R. Carlson

ZO BEN IK GEBOREN . . .

met een woord vooraf van Prof. R. Hornstra

'Een boek over „SPASTICITEIT”, waarin voor het eerst een bij uitstek deskundig auteur, zelf als spastisch kind geboren, aantoonst hoe liefdevolle toewijding van ouders en opvoeders, alsmede eigen stage volharding, het zwaar getroffen kind toch kunnen voeren naar hoopvolle toekomst

Gebonden f 5,90

Alom verkrijgbaar in de boekhandel

VAN GORCUM - ASSEN

De leer van de Heilige Geest bij Abraham Kuyper

door

DR. W. H. VELEMA.

De eerste struktuuranalyse van Kuyper's theologie.

De dissertatie waarop Dr. Velema 15 november 1957 *cum laude* promoveerde aan de V.U. te Amsterdam.

Een boek, dat van grote betekenis zal zijn voor de verhoudingen binnen de Gereformeerde gezindte en voor het gesprek met de Hervormden.

Wij bieden deze belangrijke studie (ruim 250 pags.) aan voor de bijzonder lage prijs van f 8,90.

Verkrijgbaar bij de boekhandel en bij

U I T G E V E R I J V A N K E U L E N N. V.,
Houtzagerssingel 76, Den Haag.

Ook Uw dissertatie zullen wij gaarne verzorgen.

Vox Theologica

Interacademiaal
Theologisch Tijdschrift

ORGAAN VAN STICHTING
VERENIGDE STUDENTEN IN DE
THEOLOGISCHE FACULTEITEN
IN NEDERLAND

GEWIJD AAN DE STUDIE DER
THEOLOGISCHE WETENSCHAP



VAN GORCUM / ASSEN

Redactie: Dr. J. Sperna Weiland, Red.-secr. - J. Smit Sibinga, (Leiden)
 Red.-adm. - L. Leertouwer (Groningen) - A. Romein (Utrecht)
 A. J. W. ten Weerde (Amsterdam S.U.) - J. Slomp (Amsterdam
 V.U.) - G. W. de Jong (Kampen-a) - Ph. M. Muskens o.f.m.
 (Nijmegen) ... (Amersfoort)

Hoofdredacteur: J. M. Hoekstra, Oegstgeest.

Alle stukken voor de Redactie aan: Dr. J. Sperna Weiland,
 Voorschoterlaan 23, Rotterdam-O. Tel. 12.75.09.

Uitgevers: Van Gorcum & Comp. N.V. (G. A. Hak & Dr. H. J. Prakke)
 Brink - Assen.

Abonnement per jaargang: f 4.90, Buitenland f 5.50. Gironr. uitg. 802255

* * * * *

Inhoud:

Opdracht	65
<i>Dr. H. A. Brongers</i> , Enkele opmerkingen over het begrip broederschap in het Oude Testament	66
<i>Prof. Dr. M. A. Beek</i> , David en Jonathan	74
<i>Prof. Dr. W. C. van Unnik</i> , Kruising van eenzaamheid en gemeenschap in het Nieuwe Testament	81
<i>Prof. Dr. J. N. Sevenster</i> , Gods zorg voor de enkeling in het Nieuwe Testament en in de geschriften van Seneca	86
Van de redactie	93
Boekbesprekingen	94
Boekbesprekingen gerangschikt naar auteursnamen (jaar- gang XXVII)	103
Ingekomen boeken	104

Deze artikelen werden opgedragen aan
het COLLEGIUM THEOLOGICUM
C.S.

QUISQUE SUIS VIRIBUS
bij zijn XXIII^e lustrum,
verschenen ter ere van zijn
CXVII^e dies natalis.

Enkele opmerkingen over het begrip broederschap in het Oude Testament

Dit beknopte semasiologische opstel wil een bescheiden poging zijn om tot iets grotere klaarheid te komen over de talrijke en vaak subtiële betekenisveranderingen, die het gebruik van het begrip 'āḥ in het Oude Testament in de loop der tijden heeft ondergaan. Een nauwkeurige beschouwing van het voorhanden materiaal roept hier als vanzelf het beeld op van het algemeen bekend verschijnsel dat een steen, die in het water geworpen wordt, een groot aantal concentrische cirkels vormt, waarvan de laatste zich echter tenslotte, als gevolg van de steeds groter wordende vaagheid, aan het oog van de waarnemer gaan onttrekken. Toch blijft ook bij deze buitenste cirkels de relatie met de *prima causa*, de steen die in het water geworpen werd, bewaard, zij het dan dat voor ons gevoel de betekenis van deze meetkundige figuren omgekeerd evenredig aan hun omvang geworden is.

Wanneer we dit aan de vlakke meetkunde ontleende beeld op de begripsanalyse van het O.T. -ische 'āḥ toepassen, staat op de omtrek van de als eerste gevormde cirkel de notie van het volle broeder-schap. Tot het deel hebben aan dit volle broeder-schap worden in het O.T. gerekend zonen van dezelfde vader en dezelfde moeder. Als in de z.g. Jakobszeggen wordt vastgesteld dat Simeon en Levi broeders zijn, dan wordt daarmee ook op het volle broeder-schap van deze mannen gedoeld (Gen. 49 : 5). Zo ook wanneer Gideon van de mannen, die door Zeban en Zalmuna vermoord waren, zegt: „mijn broeders waren het, zonen van mijn moeder” (Ri. 8 : 19). De Psalmist klaagt dat hij voor zijn broeders een vreemde geworden is, een onbekende voor de zonen van zijn moeder (69 : 9).

Maar in het polygame oud-Israël, en daarmee zijn we alreeds bij de tweede cirkel aangeland, kon het gezin ook zonen van verschillende moeders tellen. Waar wij in zo'n geval echter van halfbroeders of stiefbroeders zouden spreken, worden deze mannen in het O.T. zonder enige reserve broeders genoemd. Zo stellen Jozef's halfbroeders zich in Egypte aan hem voor met de woorden „wij zijn broeders, zonen van één man” (Gen. 42 : 13, 32).

Het is duidelijk dat in de praktijk tussen volle en halfbroeders weinig onderscheid werd gemaakt. In ieder geval komt dit in het spraakgebruik nauwelijks aan de dag. Absalom zal van de verwantschapsrelaties in het koninklijk gezin behoorlijk op de hoogte zijn geweest. Toch blijft hij onbevangen over Amnon, die een halfbroer van zijn zuster Tamar was, als over haar broeder spreken (2 Sam. 13 : 20).

Zelfs neven en halve neven worden in het O.T. met een voor ons gevoel merkwaardig gemis aan akribie broeders genoemd. Lot is een neef van zijn oom Abram. Toch zegt Abram tot zijn oomzegger: „laat er geen twist zijn tussen mij en u, want wij zijn 'ānāsīm 'āḥīm, mannen broeders” (Gen. 13 : 8). Men vergel. ook de verhouding Abram-Bethuël (Gen. 24 : 47).

Jakob was van moeders kant een oomzegger van Laban (Gen. 29 : 12). Nebucadnezar maakt Jojachin's neef Zedekia koning in zijn plaats (2 Kron. 36 : 10). Toch wordt in al deze plaatsen rustig over 'āḥīm gesproken.

Hetzelfde geldt voor niet verder aangeduide verwanten in algemene zin. Zo kan Jakob zijn oom Laban uitnodigen alles wat hij bij hem gevonden heeft uit te stallen voor de ogen van zijn eigen en Jakobs verwanten (= 'ahīm Gen. 31 : 37).

Tot zover heeft Pedersen ongetwijfeld gelijk wanneer hij zegt dat „Like kinship, brotherhood extends as far the feeling of consanguinity exists”.¹ Beslissend is of de verwantschap tot een gemeenschappelijke bloedverbondenheid teruggebracht kan worden. Binnen de kring van *misjpaha* en *clan* voelen alle mannelijke leden zich als broeders, ook al moet deze broederschap volgens onze Westerse begrippen *cum grano salis* genomen worden.

Nog sterker gaat dit laatste klemmen als we nu de situatie op een volgende cirkel in het oog gaan vatten. Verschillende *misjpahōt* vormen met elkaar een *sjēbet*, een *tribus*. De leden van de stam beschouwen zich eveneens als broeders van elkander. Als Simson aan zijn ouders het voornemen kenbaar maakt een Filistijnse jongedochter te huwen, vragen zij hem of er voor hem geen vrouw onder de dochters van zijn 'ahīm, zijn stamgenoten te vinden is (Ri. 14 : 3). En als de Judeeërs talmen om na de verwikkelingen, waarin David door Absaloms opstand en dood geraakt was, de koning naar Jeruzalem terug te halen, laat hij de oudsten van Juda, zijn eigen stam dus, door Zadok en Abjathar als volgt toespreken: „Gij zijt mijn broeders ('ahīm), mijn eigen vlees en bloed zijt gij!” (2 Sam. 19 : 13). Dit laatste moet natuurlijk hyperbolisch worden opgevat. Dat David op deze wijze echter spreken kon, zonder gevaar door deze oudsten uitgelachen te worden, illustreert het feit dat in bepaalde kritieke situaties inderdaad met recht aan de bloedsverbondenheid van de stamleden mocht worden geappeleerd.

Ook de stammen zelf blijven zich onder alle omstandigheden broeders van elkander voelen. Zij kunnen nooit vergeten dat hun oorspronkelijke stamhoofden allen zonen van vader Jakob waren en zich dus met recht broeders van elkander mochten noemen. Dit besef van een gemeenschappelijke afkomst blijft in alle tijden levend. Na de dood van Jozua wordt het probleem van het leiderschap opnieuw acuut. Voorlopig valt dit niet meer aan een persoon toe, maar aan een gehele stam, n.l. Juda. Deze stam zegt nu tot zijn *broeder* Simeon: „trek met mij op in het mij toebedeelde gebied en laat ons strijden tegen de Kanaänieten” (Ri. 1 : 3). In het boek Jozua worden de Over-Jordaanse stammen Ruben, Gad en Half-Manasse ten eerste geprezen dat zij in de ure des gevaars hun *broeders*, de andere stammen, te hulp waren gesneld (Joz. 22 : 3). Zo zijn anderzijds al de stammen van Israël diep bewogen over het ongelukkige lot dat hun *broeder* Benjamin getroffen had (Ri. 21 : 6).

Het is bekend, dat ook reeds lang vóór de Rijkssplitsing de verhouding tussen de noordelijke en zuidelijke stammen veel te wensen over liet. Toch verzuimen de Israëlieten in de kritieke situatie, die ons in 2 Sam. 19 : 41 vv. getekend wordt, niet de Judeeërs hun broeders te noemen. Maar ook als de breuk tussen noord en zuid een feit geworden is en koning Rehabeam nog een vertwijfelde poging wil ondernemen om de noordelijken met wapengeweld tot de orde te roepen, wordt hij op bevel van Jhwh door de godsmann Semaja daarvan weerhouden met de woorden:

¹ J. Pedersen, *Israel, its life and culture, I-II*, Copenhagen, 1926, p. 58.

„gij zult niet optrekken en niet strijden tegen uw *broeders*, de Israëlieten. Keert terug, ieder naar zijn huis, want door Mij is deze zaak geschied” (1 Kon. 12 : 24).

Deze dingen laten zich echter nog tot op zekere hoogte zonder veel moeite verklaren. Tenslotte was de tijd nog niet zover voortgeschreden dat de heugenis aan de gemeenschappelijke afkomst verloren kon zijn gegaan. Maar ook in de tempelrede van Jeremia worden die van Efraïm nog vanzelfsprekend *broeders* genoemd (Jer. 7 : 15).

Een nog interessanter voorbeeld is het geval van Esau/Edom.

Reeds in de grijze oudheid waren de nakomelingen van Jakob en Esau ver uit elkaar gegroeid en zelfstandige volken geworden. Veel contact was er tussen hen niet en waar dit een enkele maal wel het geval was, droeg het steeds een vijandig karakter. Enkele voorbeelden ter illustratie: als Mozes uit Kades boden naar de koning van Edom zendt met het verzoek aan de Israëlieten doortocht over zijn gebied te willen verlenen, wordt hem dit botweg geweigerd (Num. 20 : 14). Amos herinnert er in zijn Dreigredenen aan dat de Edomieten zich herhaaldelijk aan overvallen op Judese nederzettingen schuldig hebben gemaakt (1 : 11) en Obadja verwijt hun dat zij destijds geen hand uitgestoken hebben om Juda in zijn opstand tegen de Babyloniërs bij te staan (10, 11). Inderdaad was de verhouding tussen Israël/Juda en Edom zo slecht als men zich maar denken kan. Toch wordt in al deze plaatsen Edom steeds Jakob's broeder genoemd. We kunnen dit zelfs door het gehele O.T. vervolgen, zodat een zeer late profeet als Maleachi nog aan deze verwantschap kan herinneren (1 : 2). De Deuteronomist scherpt de Israëlieten in dat zij de Edomiet niet mogen verafschuwen, want hij is hun broeder. De kinderen, die hun in het derde geslacht geboren worden, mogen zelfs in de *qehāl Jhwh* komen (23 : 8). De band des bloeds is onverbrekelijk. Vandaar dat er altijd aan geappelleerd mag worden.

Maar ook van geheel Israël kan gezegd worden dat het één groot gezin vormt, op grond waarvan alle Israëlieten elkander *broeders* mogen noemen. In feite gebeurt dit ook in het O.T. herhaaldelijk. 'A*h* krijgt hier dan de betekenis van volksgenoot, landsman. Mozes gaat uit naar zijn *broeders* (Ex. 2 : 11, 4 : 18). De Israëlieten klagen dat hun *broeders*, de verspieters, hun het hart hebben doen smelten (Deut. 1 : 28). David spreekt zijn aanzienlijken en weerbare mannen toe met de woorden: „hoort mij aan, *mijn broeders* en mijn volk” (1 Kron. 28 : 2). De Joden die naar Babel in ballingschap zijn gevoerd blijven door de broederband verbonden met hen die in het vaderland achtergelaten werden (Jer. 29 : 16). Zelfs de diaspora-Joden, die al jaar en dag uit het land weg zijn, worden niettemin nog altijd als *broeders* beschouwd (Jes. 66 : 20).

Uit de aard der zaak brengt het besef dat men als zonen van hetzelfde huis als *broeders* samenwoont (Ps. 133) consequenties mede voor de alledaagse levenspraktijk. De *broederschap* mag geen stichtelijke frase zijn, maar behoort in daden gerealiseerd te worden. Om te beginnen mag men de broeder niet haten (Lev. 19 : 17) en als hij in armoedige omstandigheden gekomen is moet hij zo goed mogelijk voortgeholpen worden. Van een broeder mag geen rente worden geëist (Lev. 25 : 36) en ieder moet voor een verarmde broeder de hand wijd open doen (Deut. 15 : 8). De gehele sociale wetgeving van het boek Deuteronomium is op de idee van de *broederschap*

gebaseerd. Men behoort zich zonder meer voor elkander verantwoordelijk te weten. Als men ziet dat een rund of een stuk kleinvee van een broeder verdwaald is, moet natuurlijk alles in het werk worden gesteld om het dier weer aan zijn rechtmatige eigenaar terug te bezorgen (Deut. 22 : 1 v.v.). Bovenal moet alles voorkomen worden wat de menselijke waardigheid van de broeder in gevaar zou kunnen brengen. Daarom mag de schuldslavernij van de Israëliet nooit langer duren dan het eerstvolgend sabbatsjaar (Deut. 15 : 12). 40 slagen zal het maximum zijn als de volksgenoot lijfstraffelijk getuchtigd moet worden: opdat niet uw broeder in uw oog verachtelijk zou worden (Deut. 25 : 3).

Onder dit gezichtspunt is iedere volksgenoot een broeder. Daarbij is het volstrekt niet nodig dat men die broeder persoonlijk kent. In de bepalingen die voor het terugbrengen van afgedwaald vee gelden heet het in Deut. 22 : 2: en indien uw broeder niet in uw nabijheid woont en gij hem niet kent, dan zult gij het in uw huis opnemen en het zal bij u blijven, totdat uw broeder het zoekt; dan zult gij het hem terug geven.

De volksgenoot wordt hiermede tot de naaste. In de praktijk lopen de begrippen *'āh* en *rē'ā* dan ook door elkaar en mogen rustig als synoniemen worden beschouwd (Ex. 32 : 17; Deut. 15 : 2, Jer. 23 : 35, 31 : 34). Dit is vooral in het boek Deuteronomium het geval en verder in alle plaatsen, die sterk door de geest van dit boek beïnvloed zijn.

Wij mochten ons tot nu toe bezig houden met allerlei sociale structuren (familie, stam, volk), die door de biologische factor van het gemeenschappelijke bloed werden bepaald, een verbondenheid die door de leden van de betreffende gemeenschap met meerdere of mindere bewustheid werd beleefd en ervaren.

Nu komen we hiernaast in het O.T. allerlei andere vormen van broederschap tegen, waarin deze generatieve verbondenheid moeilijker aan te wijzen is. In dit verband moet allereerst op het fenomeen verbond (*berit*) gewezen worden. Het verbond, dat twee mensen of twee groepen met elkander sluiten creëert volgens het algemeen antiek denken een relatie, die met de biologische band des bloeds vergelijkbaar is. Helaas bezitten we in het O.T. slechts één duidelijk voorbeeld van een verbond tussen twee personen waarin alle elementen van het door ons bedoelde verschijnsel aanwezig zijn, nl. het verbond tussen David en Jonathan (1 Sam. 18 : 3). Deze mannen waren zeer bevriend met elkaar. Beroemd is David's klacht over de dood van Jonathan, die hij zijn broeder noemt en wiens liefde hem wonderlijker was dan de liefde der vrouwen (2 Sam. 1 : 26).

Nu verklaart men de „broederschap” tussen deze beide mannen gewoonlijk uit het feit van hun innige vriendschap. Toch doet dit aan de feitelijke situatie niet voldoende recht. Deze broederschap was nl. ook juridisch gefundeerd en wel op grond van het door hen met elkaar gesloten verbond. Omdat Jonathan David liefhad *kenafsjō*, lett. als zijn eigen ziel, dáárom sloot hij met hem een verbond. Dit is meer dan alleen vriendschap, want hier wordt a.h.w. een sacrale broederschap gecreëerd. Het verbond wordt gesloten in tegenwoordigheid van Jhwh (1 Sam. 23 : 18). In de naam van Jhwh zweren zij elkander: Jhwh zal tussen mij en u staan en tussen mijn en uw nakomelingen voor altijd (1 Sam. 20 : 42). Jhwh is nl. de Garant van hun verbond.

Als afsluitende handeling wordt nog vermeld dat Jonathan aan David

zijn mantel, zijn wapenrok, zelfs zijn zwaard, boog en gordel gaf (1 Sam. 18 : 4). Wanneer we hier zeggen, dat daarmede het verbond a.h.w. bevestigd werd, miskennen we de werkelijke zin van de handeling. De bedoeling is nl. dat David, door deze persoonlijke bezittingen van Jonathan te aanvaarden en te gebruiken, a.h.w. aan Jonathan's persoonlijkheid deel krijgt en beiden op deze wijze met elkaar een eenheid gaan vormen, die niet verder rationeel kan worden verklaard. We zouden hier bijna van een mystieke eenheid kunnen spreken, ware het niet dat het begrip mystiek gemakkelijk tot misverstand aanleiding zou kunnen geven. Er wordt echter mee tot uitdrukking gebracht dat David en Jonathan broeders van elkander zijn in niet-biologische zin. Waarbij dan opgemerkt kan worden dat deze „geestelijke” broederschap voor de biologische niet behoeft onder te doen.

In dit licht moet ook de verbondsluiting tussen Jakob en Laban worden gezien (Gen. 31 : 44 vv.). Tussen beide mannen bestond een zekere mate van bloedverwantschap, op grond waarvan zij zich naar oud-israëlietische zede broeders van elkander konden noemen. Deze omstandigheid zou feitelijk een juridische verbintenis in de vorm van een verbond overbodig moeten hebben gemaakt. Dit biologische verbond werd echter niet zo sterk gevoeld als voor beide partijen wenselijk zou zijn geweest en dit heeft tot gevolg dat Laban aan Jakob het voorstel doet om volgens alle regelen der kunst een *berit* met elkaar te sluiten, opdat men in de toekomst met elkander in vrede kan leven. Op het oog lijkt dit een overeenkomst tussen private personen. In werkelijkheid zijn hier echter de belangen van twee clans in het geding. Beide partijen verschijnen bij de plechtigheid met al hun *'ahim* en door de verbondssluiting worden de leden van de ene clan op hun beurt weer broeders van elkander.

Op deze wijze hebben later de Israëlieten bij hun pogingen om in Kanaän te penetreren herhaaldelijk met de autochtone bevolking verbonden gesloten. De intrinsieke waarde van deze verbintenissen werd met die, voortgevloeid uit biologische verbanden, vrijwel op één lijn gesteld. De wijze waarop zulk een verbond werd gesloten – gewoonlijk besprenkelenden de participanten elkaar met het bloed van pas geslachte offerdieren (Ex 24 : 5-8) – werkte deze opvatting sterk in de hand. Inderdaad zou men hier met Quell van een fictieve bloedverwantschap kunnen spreken. Zulk een verbond „ist eine Ganzheit (sjalôm), die unzerreisbar und unabänderlich ist wie die Blutsverwandschaft selbst. Die Teilhaber sichern sich wechselseitig in ihrem Lebensstand und in ihren daraus sich ergebenden Ansprüchen, indem sie einander anerkennen als Brüder und füreinander eintreten”.¹

De voorbeelden van niet – biologische verbanden laten zich echter in het O.T. zonder veel moeite vermenigvuldigen. Daar is allereerst de stad. Het enkele feit dat men met elkaar in een ommuurde ruimte leeft is op zichzelf al voldoende zich met zijn mede-burger verbonden te weten. Men vormt met elkander een sociale eenheid, delend in gelijke rechten en onderworpen aan gelijke plichten. De hechtheid van zulk een stadssamenleving is volgens oud-israëlietisch besef, zonder een schaduw van geforceerdheid, te vergelijken met het gevoel van verbondenheid dat tussen

¹ Theol. Wörterbuch zum Neuen Testament, Bd. II, S 116 ff.

leden van een gezin behoort te bestaan. Zo kan Lot zijn perverse medeburgers, die ontuchtige gemeenschap met zijn gasten begeren, aanspreken met „mijn broeders” (Gen. 19 : 7). Een soortgelijk verhaal, dat van de schanddaad te Gibeā, is ons in Ri. 19 bewaard gebleven. Ook hier noemt de oude Efraëmiet, hoewel zelf de status van *gēr* in Gibeā bezittende, zijn medeburgers „mijn broeders” (Ri. 19 : 23).

Het derde voorbeeld biedt ons het boek Ruth. Aan het einde van het lossingsceremonieel – Boaz heeft niet alleen de akker van Elimelech gekocht maar ook diens schoondochter Ruth tot vrouw genomen – vat de nieuwe lossing de betekenis van de overeenkomst in deze woorden samen: zo zal de naam van de gestorvene niet uigeroeid worden uit zijn *’ahīm* en uit de poort zijner woonplaats. Hier moet de *waw* een explicatieve betekenis hebben. De poort zijner woonplaats, de inwoners van Bethlehem zijn de broeders van wijlen Elimelech.

Mannen, die voor korter of langer tijd met elkander in een bepaald verband leven, ondergaan invloed van zulk een gemeenschap vaak op een wijze, die zich met de band tussen lijfelijke broeders laat vergelijken. Allereerst moet hier de wapenbroederschap genoemd worden. Gemeenschappelijk doorstaan gevaar smeedt een band die volgens het eenparig getuigenis der betrokkenen van alle tijden de sterkte van de band des bloeds zelfs menigmaal overtreft. Het spreekt dus vanzelf dat David, toen hij nog als bendeleider door de woestijn van Juda en de Negeb zwierf, gewoon was zijn bontgenoten broeders te noemen (1 Sam. 30 : 23). Zo heeft ook terecht de nieuwe vertaling van het N.B.G. in 2 Kon. 9 : 2 (het verhaal van Jahu’s zalving tot koning over Israëel) *’ahīm* terstond met wapenbroeders vertaald.

Niet minder ligt het voor de hand, dat ook de priesters zich broeders van elkander weten (Num. 8 26, 16 : 10; Neh. 3 : 1; Zach. 3 : 8). Om Jhwh met een eenparige schouder te kunnen dienen is een krachtig saamhorigheidsbesef *conditio sine qua non*. Anderzijds was dit saamhorigheidsbesef overigens reeds uit anderen hoofde aanwezig, nl. op grond van het feit dat alle priesters hun afstamming tot een gemeenschappelijke stamvader konden terugleiden (Aäron, Levi) en hier dus *cum grano salis* nog van een bloedsverbondenheid gesproken kon worden.

In dezelfde ambtelijke lijn blijven wij ook in zekere zin als we nu onze aandacht schenken aan het feit dat in de oudheid ook koningen elkander broeders plachten te noemen. Zo spreekt Bar-Rkb van Zendschirli over zijn bondgenoten als „mijn broeders de koningen”. Ook in de Amarna-brieven hebben we daar vele voorbeelden van. Het gebruik was echter algemeen en daarom verwondert het niet er ook enkele sporen van in het O.T. aan te treffen. Hiram, de koning van Tyrus, noemt Salomo, de koning van Israëel, zijn broeder (1 Kon. 9 : 13). In dit geval was dit op dubbele wijze gerechtvaardigd, daar beide vorsten immers ook met elkaar een verbond gesloten hadden.

In 1 Kon. 20 : 23-34 hebben we het relaas van de slag bij Afek, waar de Arameërs onder Benhadad een smadelijke nederlaag leden tegen de Israëlieten. De naam van de koning van Israëel blijft ons in het bericht onthouden, maar het is waarschijnlijk dat het Achab is geweest. Na de nederlaag was Benhadad naar Afek gevlucht. Zijn officieren weten hem echter er toe te bewegen zich op genade of ongenade aan de koning van

Israël over te geven. Met rouwgewaden aan en koorden om hun hoofden komen de Arameërs in het Israëlitische kamp om de belangen van hun koning te bepleiten: „Uw knecht Benhadad zegt: „moge toch mijn leven gespaard blijven”. Achab (?) stelt dan hun vertrouwen in de kennelijk spreekwoordelijke barmhartigheid van de koningen van Israël (31!) niet teleur door te vragen: „Leeft hij nog?” en hun te verzekeren: hij is mijn broeder”. De berichtgever tekent hierbij aan dat de mannen dit als een goed voorteken beschouwden en hem haastig aan zijn woord hielden door te zeggen: „Uw broeder Benhadad”, waarop Achab (?) bevel gaf hem te laten halen.

Zelfs deelnemers aan een pelgrimstocht, uit de aard der zaak een verband met een beperkte tijdsduur, voelden zich toch gedurende de tocht broeders van elkaar (Jer. 40 : 8). Zij vormden met elkaar een eenheid, daar één gemeenschappelijk doel hen tezamen bond.

Toch blijft het merkwaardig, dat voorbeelden van een zuiver „geestelijke” broederschap in het O.T. vrij zeldzaam zijn. We zouden ze met name in het Boek der Psalmen verwacht hebben. Toch blijven ze feitelijk tot een tweetal beperkt. Het eerste in dit verband te noemen is het bedevaartslied Ps 122, waar in vs 8 de dichter zijn mede-pelgrims broeders (*’aḥīm* en vrienden (*re’im*) noemt.

Het tweede is Ps 22 : 23:

Ik zal Uw naam aan mijn broeders verkondigen,
in het midden der gemeente zal ik U lofzingen.

Hier blijken de *’aḥīm* dus de leden van de *qāhāl*, de heilsgemeente te zijn, het ware Israël dat zijn God regelmatig in de tempeldienst ontmoet. Misschien zou hier nog Ps 133 : 1 genoemd kunnen worden. Er is b.v. veel te zeggen voor Eerdmans’ opvatting om hier het verbum *jasjab* niet met „wonen”, maar met „zitten” te vertalen: *Behold how good and how pleasant it is for brethren to sit down together*. Het is nl. inderdaad waarschijnlijk dat hier aan pelgrims wordt gedacht. Daarop wijst in de eerste plaats de verwijzing naar de bergen van Sion en de baard van Aäron en in de tweede plaats het feit, dat dit lied onder de *šjirē hammaālōt* opgenomen is.¹

Maar hiermede zijn de voorbeelden in het Psalter ook volledig uitgeput. Het zijn hier meestal andere substantieven die als illustratie van de hechte verbondenheid der Jhwh-vereerder de voorkeur genieten, b.v. *tsaddiqim* en *hasidim*.²

Merkwaardig is ook dat het abstractum *’aḥāwāh*, broederschap, slechts éénmaal in het O.T. voorkomt, nl. in Zach. 11 : 14 waar gesproken wordt over de broederschap tussen Juda en Israël. Een verklaring is hier moeilijk voor te geven.

Tot hiertoe dan de bespreking van sociale of sociaal-religieuze verbanden, waarin de deelgenoten zich in meerdere of mindere mate broeders van elkander voelen.

Nu moet tot slot nog iets gezegd worden over het periferisch gebruik van het substantief *’āḥ*. We komen hier op het oppervlak van de buitenste cirkel, m.a.w. daar waar het woord *’āḥ* vrijwel alle kleur heeft verloren. *’Aḥ* wordt hier de algemene aanduiding van de medemens, die niet nader wordt gekwalificeerd. Zo spreekt Jakob hem verder volkomen onbekende

¹ B. D. Eerdmans, *The Hebrew Book of Psalms*, Leiden, 1947, p. 567.

² Vgl. mijn *De chasidim in het Boek der Psalmen*, NTT VIII, 5, p. 279 vv.

herders met „mijn broeders” aan (Gen. 29 : 4) en blijkt de steriotiepe klacht, waarmee de dood van een mannelijke volksgenoot betreurd wordt, te zijn: ach, mijn broeder! (1 Kon. 13 : 30). Wee hem, wien zulk een klacht van zijn medeburgers onthouden wordt! Zijn begrafenis is die als van een ezel (Jer. 22 : 18).

Waar met *'āh* de medemens in het algemeen wordt aangeduid, is het niet vreemd dat het Hebreeuws voor het begrip de één . . . de ander de term een man . . . zijn broeder (*'īs*j . . . *'ahiw*) gebruikt. De parallele uitdrukking is *'īs*j . . . *rē'ēhu*, een man . . . zijn naaste. *'īs*j *'el 'ahiw*, *rē'ēhu* betekent dan „de één tot de ander”. Beide uitdrukkingen worden promiscue gebruikt en hebben dezelfde inhoud.

Het merkwaardige is nu, dat deze termen ook worden gebruikt om verbanden tussen levenloze voorwerpen aan te duiden. De cherubs op het gouden deksel van de ark hebben het aangezicht naar elkander gericht, *'īs*j *'el 'ahiw* (Ex. 25 : 20, 37 : 9). In de beschrijving van de krokodil in Job 41 wordt van de beschermende schilden op zijn rug gezegd dat het ene schild zo dicht aan het andere raakt (*'īs*j *'el 'ahiw*), dat de wind er niet tussen kan komen.

Wel verre ervan dit als een bewijs van taalkundig onvermogen te beschouwen, dat hier geen andere uitdrukkingsmiddelen meer tot zijn beschikking had, zien we het veeleer zo, dat deze wijze van uitdrukken eenvoudig met de Hebreeuwse psyche gegeven is. De Hebreeër spreekt graag in genealogisch-biologische categorieën, wat hij trouwens met andere Semieten gemeen heeft. Combinaties van *'āb* en *bēn* met één of ander abstractum zijn in de Semietische denkwereld dan ook gewoon. Om ons tot enkele bijbelse voorbeelden te beperken: men vgl. uitdrukkingen als de vader der leugen (Joh. 8 : 44), zoon des verderfs (2 Thess. 2 : 3), kind des doods (2 Sam. 12 : 5 en passim). Aan deze uitdrukkingen moet een oorspronkelijke biologische conceptie ten grondslag liggen, die men zich in later tijd natuurlijk niet meer bewust is geweest, waardoor deze termen tot een min of meer kleurloze stijfiguur vervlakten.

Terwille van de curiositeit mag een enkel woord over de waardering van de *'āh* in het boek der Spreuken niet ontbreken. In twee plaatsen blijkt hier nl. een merkwaardige voorkeur voor de *rē'a* boven de *'āh*:

18 : 24 Veel makers strekken een mens tot ongeluk,
maar soms is een vriend aanhankelijker dan een broeder.

Een laat-Joodse commentaar op deze plaats luidt als volgt:

Men vroeg een wijze: van wien houdt ge het meest, van uw broeder of van uw vriend? Hij antwoordde: ik heb mijn broeder niet lief tenzij deze mijn vriend is.¹

27 : 10 Laat uw vriend en de vriend van uw vader niet in de steek,
maar betreed het huis van uw broeder niet ten dage van uw ongeluk.

Hier treedt een merkwaardige devaluatie van het begrip *'āh* aan de dag, die we tot nu toe nog niet signaleerd hadden, maar die zich, naar het schijnt, steeds meer heeft doorgezet. Hoewel eigenlijk reeds buiten het kader van dit opstel vallend, is het misschien toch zinvol de aandacht te vragen voor het feit dat de Farizeeërs, die met elkaar toch een hechte

¹ Salomon Ibn Gabirol's *Choice of Pearls*, New York, 1925, 258 geciteerd bij B. Gemser, *Sprüche Salomos*, Tübingen, 1937, blz. 59.

broederschap vormden, elkander niet 'ahīm, maar *habirīm* hebben genoemd. Als *habērīm* voelden deze mensen zich de bonds-broeders bij uitnemendheid, het ware Israël. De rest werd slechts als 'am ha-arets, volk des lands beschouwd.

De keuze van *habēr* kan niet toevallig zijn geweest. Het woord 'āh kon in dit geval niet in aanmerking komen omdat dit suggereerde dat alle Israëlieten broeders van elkander waren, wat door de Farizeeën ten stelligste werd ontkend. Het ware Israël bestond slechts uit *parusīm*. Het gebruik van 'ahīm zou hier dus alleen maar misverstand kunnen oproepen. Dit moet de reden zijn dat men aan de term *habērīm* de voorkeur heeft gegeven.

Met deze laatste en zijdelingse opmerking moge ons onderzoek naar de betekenisveranderingen van het begrip 'āh in het O.T. worden besloten.

Weerselo, 7 maart 1956

H. A. BRONGERS.

David en Jonathan

In een recent opstel heeft J. N. Sevenster getracht de vraag „waarom spreekt Paulus nooit van vrienden?” te beantwoorden.¹ Hij komt daarbij tot de met sterke argumenten geschraagde conclusie, dat Paulus de termen „vrienden” en „vriendschap” niet krampachtig heeft vermeden, maar zich toch innerlijk niet genoodzaakt voelde ze te gebruiken. Voor hem bestond een andere verbondenheid met medemensen dan die welke wij gewoonlijk onder vriendschap verstaan, namelijk de verbondenheid in Christus. Het geringe belang, dat Paulus aan de vriendschap schijnt toe te kennen zou dus verklaarbaar zijn uit zijn christocentrische levenshouding en mensbeschouwing.

Het is echter opvallend, dat ook in het Oude Testament de vriendschap, op te vatten in de Griekse zin des woords, een geringe rol speelt. We horen zelden van een grote vriendschap tussen twee mannen en de lot der vriendschap wordt weinig bezongen. Slechts de wijsheidsliteratuur houdt zich zijdelings met een beoordeling van „vrienden” bezig en doet dit gewoonlijk op de ironische wijze van het spreekwoord: „in de nood leert men zijn vrienden kennen”. Zo zegt Spr. 14 : 20.

De arme is zelfs bij zijn buurman onbemind,

Maar talrijk zijn de vrienden van de rijke.

(vgl. Spr. 19 : 4).

Iets positiever maar tegelijk dubbelzinnig laat zich Spr. 17 : 17 uit:

Een vriend toont ten allen tijde zijn genegenheid,

een broeder is geboren voor de nood.²

¹ J. N. Sevenster: Waarom spreekt Paulus nooit van vrienden?, Ned. Theol. Tijds., IX (1954-55), p. 356-63.

² Deze tekst biedt een typisch voorbeeld van „dubbelzinnigheid”, waarin de Hebreuws sprekende mens een kennelijk behagen had. Er kan nl. bedoeld zijn: de vriend toont zich in nood een broeder (zo de Nieuwe Vertaling) of: een broeder is even waardevol als een vriend (zo v.d. Ploeg in zijn commentaar in de serie De boeken van het O.T., Roermond, 1952) maar ook: van je familie moet je het niet hebben. Waarschijnlijk zijn al deze betekenissen tegelijk bedoeld.

Ook weet de wijsheid, dat de ware vriend het recht heeft tot critiek en bestraffing. Vandaar Spr. 27 : 6:

De wonden, die een vriend slaat zijn goedbedoeld,

De kussen van een vijand zijn verraderlijk.

Dieper gaan echter de beschouwingen over de voorwaarden en de vreugden van de vriendschap in de chokmatische literatuur niet. Aan de levenspractijk wordt afgelezen, dat de vriend, die dichtbij is, te verkiezen valt boven de verre broeder (Spr. 27 : 10), maar tot een aansporing om zich vrienden te maken en vriendschap te zoeken omdat de vriendschap een zegenende kracht en een voorwaarde tot levensgeluk zou zijn, komt het zelfs in deze literatuur niet. De tweezaamheid van man en vrouw wordt daarentegen wel bezongen (Gen. 2 : 20-25, Hooglied, Prediker 9 : 9) en ook dáár waar Prediker opmerkt dat „twee beter is dan één” (Pred. 4 : 9) schijnt hij blijkens het vervolg toch meer te doelen op de wederzijdse hulp van man en vrouw tijdens hun aardse leven dan op een hechte vriendschap of kameraadschap van mannen. Daar waar een profeet of een psalmdichter zich over vrienden uitlaat is het ook meestal in de negatieve zin van een klacht over de makker, die in het uur van gevaar of nood een verraderlijke rol heeft gespeeld (Jer. 20 : 10, Ps. 41 : 10 e.a.).

Het zou de moeite waard zijn na te gaan of ook in het O.T. de godsdienstige gerichtheid een belemmering is geweest om de vriendschap van mensen onder elkander op waarde te schatten. Voorlopig schijnt het mij toe, dat de structuur der samenleving geen goede voedingsbodem was voor het cultiveren van vriendschappen. Israël was een boerensamenleving, die collectivistisch voelde. De kleine steden met hun paar duizend inwoners, die elkaar van jongs af kenden boden weinig kansen aan de ontplooiing der persoonlijkheid en aan de ontwikkeling der eenzaamheid, die de behoefte aan vriendschap doet ontstaan. Merkwaardig is het in ieder geval, dat eerst de chokma van de 2e eeuw v. Chr. het loflied op de vriendschap aanheft. We vinden dit b.v. in Sirach 6 : 14-17:

Een trouwe vriend is als een sterke vesting,

Wie hem vindt, ontdekt een vermogen;

Voor een trouwe vriend bestaat geen prijs.

Zijn waarde is onbetaalbaar.

Een trouwe vriend is een buidel des levens

De godvrezende zal hem verkrijgen.

Wie God vreest, is trouw in de vriendschap;

Zoals men zelf is, zo is ook de vriend.

(vgl Sirach 20 : 20-25 en 37 : 1-6).

Hebben we hier te doen met de gedachten der Grieken, deze „Virtuosen der Freundschaft”, gevernist met een Joodse vroomheid? Is het vermelden van de religieuze voorwaarde der ware vriendschap, nl. de vreze des Heren, slechts een doorzichtige sluier van een heidens geestesgoed? Deze vragen maken de indruk retorisch te zijn wanneer men ze stelt na een onderzoek van de bijbelse gegevens. Wanneer men echter bedenkt hoeveel er in de structuur van de oude israëlietische samenleving veranderd en gebroken is, ziet men dat ontworteling en eenzaamheid en daarom ook vriendschappen nieuwe gegevens werden van het menselijk bestaan. Des te meer moeten we ons echter verwonderen over een klassieke vriend-

schap, die de exegeten van het Oude Testament gaarne vergelijken met de andere bekende vriendschappen waaraan de historie de heugenis bewaarde, namelijk de vriendschap van David en Jonathan.

Er is in de kringen van de Oud-Testamentische wetenschap een algemene overeenstemming aangaande de authenticiteit van het klaaglied, dat David dichtte op de dood van Saul en Jonathan, nadat de tijding daarvan tot hem was gekomen. Een nadere beschouwing van dit lied schijnt dus een betrouwbaar uitgangspunt wanneer men de verhouding tussen David en Jonathan wil begrijpen. We lezen in II Sam. 1 : 17-27:

17. En David dichtte¹ dit klaaglied op Saul en op Jonathan, diens zoon.
18. Hij zeide: [om de Judaeërs het booglied te leren; ziet, het is geschreven in het boek des gerechten]².
19. De bloem³ van Israël ligt op uw hoogten⁴ verslagen, Hoe zijn de helden gevallen.
20. Vertelt het niet in Gath, boodschapt het niet op de straten van Askelon,
opdat de dochters der Filistijnen zich niet verheugen, de dochters der onbesnedenen niet juichen.
21. Bergen in Gilboa, moge dauw noch regen op u vallen [en velden van hefoffers]⁵.

¹ Vgl. voor dezelfde uitdrukking Ezech. 32 : 16.

² Na „hij zeide” kan men slechts het klaaglied verwachten. De rest van v.18 is dus een opschrift, even weinig begrijpelijk als de meeste opschriften van psalmen. De opvatting van de rabbijnse exegese wil, dat David de Judaeërs aanspoort om na de nederlaag tegen de Filistijnen de wapenhandel geducht te leren.

Deze opvatting wordt thans geschraagd door nieuw materiaal, dat naar voren gebracht is door C. H. Gordon: Ugarit as link between Greek and Hebrew literature (*Rivista degli Studi Orientali*, 29, 1954, p. 161-169). Hij meent, dat juist de ugaritische literatuur ons een juister inzicht geeft in de bedoelingen van geschriften als „het boek des gerechten”. Deze zou dezelfde tendenz hebben als tot uiting komt in het „*διδασκαλόμενος πολέμοιο*” van Ilias 16, 811, nl. het wekken van nationale fierheid en daarmee samengaan het versterken van de militaire kracht van het volk. O. Eissfeldt heeft in zijn artikel „Zwei verkannte militär-technische Termini im Alten Testament” (*Vetus Testamentum*, 1955, p.232 vv.) het voor de opvatting van Gordon opgenomen. Met „boog” zou dus bedoeld zijn „zwaard en boog” (vgl. Gen. 48 : 22, Joz. 24 : 12, II Kon. 6 : 22, Hoz. 1 : 7, 2 : 20 en Ps. 76 : 4) en *ללמד* zou de betekenis hebben van „zum Einüben” met een dubbele accusativus. Hier zijn we dus langs een omweg teruggekeerd tot de interpretatie van de Vulgata: et praecipit ut docerent filios Juda arcum”.

Inderdaad staat er letterlijk „om de boog te leren”, maar „boog” kan ook een zinspel zijn op v. 22. De boog van Jonathan was een herkenningwoord van het lied en zou daardoor de naam aan deze klagzang kunnen geven. De Septuaginta laat het woord „boog” geheel weg. Het „boek des gerechten” wordt ook vermeld in Jozua 10 : 13.

³ Deze vertaling verdient de voorkeur boven andere, die ook mogelijk zijn. De Septuaginta heeft hier een werkwoordsvorm *הציבי* gelezen en deze met *στήλωσον* vertaald.

⁴ Blijkbaar wordt Israël hier als aangesproken persoon gedacht. Dezelfde vorm ontmoeten we aan het slot van v.25.

⁵ De uitdrukking *ושדי תרומות* is onverstaanbaar. De Nieuwe Vertaling heeft letterlijk vertaald met „velden der heffingen” en dus wijselijk de moeilijkheden voor de lezer laten staan.

Want daar werd het schild der helden smadelijk weggeworpen, het schild van Saul, zonder een met olie gezalfde.¹

22. Zonder het bloed van verslagenen en het vet van helden keerde de boog van Jonathan nimmer terug, ledig kwam het zwaard van Saul niet weder.
23. Saul en Jonathan, bemind en aangenaam tijdens hun leven, zijn in hun dood niet gescheiden², zij waren sneller dan arenden en sterker dan leeuwen.
24. Dochters van Israël, weent over Saul, die U kleepte met purper en sieraden, die gouden sieraden hechtte aan uw gewaden.
25. Hoe zijn de helden in de strijd gevallen, Jonathan is verslagen op uw hoogten.
26. Het is mij benauwd te moede om u, mijn broeder Jonathan, gij zijt mij zeer lief geweest, U w liefde was mij wonderlijker dan liefde van vrouwen.
27. Hoe zijn de helden gevallen en zijn de wapenen verloren gegaan.

Er zijn n.a.v. dit lied enkele opmerkingen te maken. De eerste is, dat het geheel past in het kader van het verhaal, het lied verliest zich niet in schablonen en algemene termen, zoals elders valt waar te nemen wanneer een lied de voortgang van de historie onderbreekt (bv. I Sam. 2 : 1-10, Jes. 38 : 9-22, Jona 2 : 1-10). Hetzelfde kan gezegd worden van het klaaglied op Abner, maar dit is zo kort, dat het de indruk maakt van een torso (II Sam. 3 : 33-34). In beide liederen ontbreekt de religieuze toon: er is geen klacht tot Jhwh, noch enige berusting in wat in Gods raad besloten lag. Het lied legt getuigenis af van een fel nationalisme, de gedachte aan het gejuich der vijanden is de dichter ondragelijk. Bovenal zingt dit lied van trouw jegens Saul, de koning, en van een wederzijdse liefde tussen David en Jonathan, die wonderlijker was in Davids oog dan de liefde van vrouwen, d.w.z. van de moeder jegens haar kind, van de vrouw jegens haar man. In deze uitspraak ligt ook de climax van het lied.

Wij willen thans nagaan welke gegevens het geschiedverhaal ons over de vriendschap tussen Saul en Jonathan aan de hand doet. Volgens I Sam. 18 : 1vv. moet een hartstochtelijk gevoel van vriendschap in Jonathan ontwaakt zijn van het ogenblik af, waarop de erfprins in contact kwam met de jongste zoon van Isai. Al datgene wat voorafgaat toonde reeds David als een jongeling, die gemakkelijk de harten stal van mannen en

¹ Gewoonlijk meent men, dat het schild van Saul in de bijstelling bedoeld is. Het niet met olie gezalfd zijn van dit schild zou dan een teken zijn van de versmading. Letterlijk staat er echter, dat er nu geen „met olie gezalfde” meer is, dat Israël nu zonder messias is achtergelaten. Dit is historisch van grote betekenis. David treedt in dit lied dus niet op met de pretentie zelf de aangewezen „messias” te zijn. Het verloop van de gebeurtenissen (Hebron, II Sam. 2 : 4 en 5 : 3) is daarmee in overeenstemming. David is uiterst voorzichtig geweest en heeft nooit overijld een aanspraak op de troonsbestijging doen gelden, zeker niet wat betreft het rijk van de noordelijke stammen.

² Ik hield dus bij de vertaling vast aan de interpretatie der masoreten, die de zakéf katón plaatsen bij „hun leven” en niet „leven en dood” wilden aanéenvoegen! Het „bemind en aangenaam” slaat dan op de populariteit, die zij bij het volk genoten. Zie vers 24.

vrouwen. Hij wordt aan het hof van Saul geïntroduceerd als een ware Israëlietische „Kalokagathos”. De hoveling, die hem voorstelt, zegt van hem „Ik heb een zoon van Isai uit Bethlehem gezien, die de harp kan bespelen, een dapper held is, een soldaat, één die goed spreken kan en schoon van gestalte is, Jhwh is met hem” (I Sam. 16 : 18). Het is begrijpelijk, dat Jonathan, die zelf had getoond een stoutmoedig krijgsman te zijn (I Sam. 14), zeer onder de indruk is van Davids eigenschappen. Jaloersheid is een eigenschap, die Jonathan vreemd is gebleven van het begin tot het einde.

Maar ook Michal, Jonathans zuster vat een vurige liefde op voor de *homo novus* in het milieu van haar vader (I Sam. 18 : 20). Wij mogen aannemen, dat de beschrijving van de gevoelens, die David bij zijn medemensen wekt, afkomstig is van een ooggetuige, die hem nauwkeurig heeft gadegeslagen.¹ Voor hem is David de man, die zonder er moeite voor te doen, door de indruk, die zijn persoonlijkheid maakt, steeds omringd is door de adoratie van medemensen. Dit is niet gelukkig, noch voor de aanbedene zelf, noch voor de mannen en vrouwen, die gemakkelijk het slachtoffer worden van de charmeur. De veroveraar zoekt niet het ongeluk van zijn medemensen, maar hij trekt het achter zich aan zonder het te willen. Michal is van David vervreemd (II Sam. 6 : 21-23) en Jonathan kwam in conflict met zijn vader (I Sam. 20-34). Zo zijn Jonathan en Michal in de menselijke zin des woords niet gelukkig geworden met de man die zij op het eerste gezicht liefkregen.

Een man als David moet in de vriendschap krachtens een innerlijke noodzakelijkheid meer ontvangen dan geven. Jonathan is bereid alles te geven, zelfs zijn koningschap. Saul weet dit alles en hij ziet het met bezorgdheid. Hij is blijkaar niet de man geweest, die menselijke verhoudingen op tactvolle wijze kon leiden of herstellen. Maar als hij uitroept „Dit is zeker, dat zolang de zoon van Isai leeft noch gij, noch uw koningschap veilig zullen zijn”, toont hij verbazend goed te weten wat er op het spel staat (I Sam. 20 : 31). In het drama van Saul, David en Jonathan is psychologisch niets zo aannemelijk als de haat en de jaloezie van Saul.

Volgens I Sam. 18 : 3-4 heeft Jonathan zijn genegenheid jegens David met een verbond bevestigd. We lezen daar: „Jonathan sloot een verbond met David omdat hij hem liefhad als zichzelf. Jonathan deed de mantel af, die op hem was en gaf die aan David, ook zijn wapenrok, ja zelfs zijn zwaard, zijn boog en zijn gordel”. Er wordt niet verteld, dat David er iets voor in de plaats gaf. Het sluiten van een verbond op grond van een persoonlijke genegenheid is in de oud-testamentische literatuur een uitzonderlijk gegeven. De gebruiken, die de rite van de verbondsluiting begeleiden zijn bepaald door antieke opvattingen van de oosterse wereld, die beschreven zijn door Pedersen in zijn grote werk *Israel* (I-II, p. 279-285). Jonathan geeft aan David onderdelen van zijn kleding en wapenrusting, die volgens de antieke mentaliteit dragers waren geworden van zijn ziele-kracht. Zo deelt Jonathan zichzelf aan David mede.

Pedersen heeft er terecht op gewezen, dat dit vriendschapsverbond Jonathan in een zeer gevaarlijke situatie plaatst. Jonathan is ook ge-

¹ Vgl. Th. C. Vriezen, *De compositie van de Samuël-boeken* (Orientalia Neerlandica, 1948, p. 167-187), die aan Zabud, zoon van de profeet Natan, denkt.

bonden aan zijn vader Saul en zo lang de verhouding tussen Saul en David goed is, staat niets Jonathans vriendschap in de weg. Zodra echter Saul, gedreven deels door jaloezie, deels door gerechtvaardigde beduchtheid voor zijn troon, David begint te haten wordt Jonathan voor een beslissing gesteld. „One cannot be the friend of a man at the same time that one is the friend of his enemy, inasmuch as this would make division in the will and entirety of the soul. The friendship of Jonathan with David, which is so intimate that it rules his soul entirely, cannot clash with his family-relation to Saul without involving the deepest conflicts” (p. 279/80). Dit is juist geformuleerd, het is begrijpelijk niet alleen tegen de achtergrond van de antieke mentaliteit, het is even aanvaardbaar in de moderne psychologische zin. Een ware vriendschap kiest onherroepelijk partij. „De vijanden van mijn vrienden zijn ook mijn vijanden” is een diepgavende variant van een bekend gezegde.

Het ligt voor de hand dat Jonathan een beslissing uitstelt door het bewerkstelligen van een verzoening tussen Saul en David. Na aanvankelijk resultaat (I Sam. 19 : 4-7) blijkt spoedig, dat de kloof tussen Saul en David niet meer te overbruggen is. Dan kiest Jonathan voor zijn vriend en tegen zijn vader. Saul weet dit en doorziet de consequenties: het koningschap van de dynastie der Sauliden is in de waagschaal gesteld (I Sam. 20 : 30-31). Ook Michal kiest tegen haar vader de zijde van David. Het noodlot, dat zich hiermee aan het huis van Saul voltrekt, wordt door de auteur of redacteur van de boeken Samuël aangeduid. De tendenz van zijn boek is: de aanspraken van David op de troon in het licht te stellen. Zelfs Jonathan zou vrijwillig de troon hebben opgegeven en zich van te voren geschikt hebben in de positie van een tweede man in het rijk.

Daarom verliest de schrijver tenslotte ook de vriendschap van David en Jonathan uit het oog. De vrienden worden gescheiden doordat David zich naar Filistijs gebied begeeft en zich daar op den duur in een positie bevindt, die in Israël aanleiding kan geven tot achterdocht. We merken dan ook hoe de geschiedschrijver moeite heeft zijn held te sauveren: met nadruk wordt geconstateerd dat David in dienst der Filistijnen geen afbreuk heeft gedaan aan zijn eigen volk. Maar hij kan niet verzwijgen waar David zich bevindt op het ogenblik, dat Saul en Jonathan strijdend ondergaan bij Gilboa. Vader en zoon vielen zijde aan zijde. En zo is er een haat in de geschiedenis van deze klassieke vriendschap tussen het ogenblik waarop David en Jonathan afscheid van elkander nemen en de dag, die tijding bracht aan David van Jonathans dood. Eerst dan blijkt in het klaaglied, dat de genegenheid van de kroonprins ook David innerlijk iets gezegd had. Het lied is echt en bedient zich niet van de gebruikelijke schablonen, zoals wij reeds gezien hebben.

Het heeft ook in de oude oosterse literatuur nauwelijks zijns gelijke. Men houdt wel eens de rouwklacht van Gilgamesch op zijn vriend Enkidu voor een treffende parallel, maar vergelijking leert spoedig, dat hier geheel andere motieven naar voren komen. De achtste zang van het epos van Gilgamesch is nog het meest verwant:

Hoort mij, gij oudsten, luistert naar mij!
Ik beweën Enkidu, mijn vriend;
als een rouwklaagster klaag ik bitterlijk!

Gij strijdbijl aan mijn zijde! Gij boog in mijn hand!
Gij zwaard aan mijn gordel! Gij helm voor mijn gelaat!
Mijn feestgewaad! Mijn lust . . .

Uit de negende zang blijkt echter, dat het epos een ander gevoel wil beschrijven dan alleen de smart over een ontvallen vriend. Deze smart alleen kan Gilgamesch niet aandrijven tot de speurtocht naar het levenskruid. Het is de doodsangst, gewekt door het zien van de dode vriend, die dynamiek brengt in het epos en daarom heet het in het begin van de negende zang:

„Zal ik niet ook na mijn dood op Enkidu gelijken?
De angst bekruipt mijn gemoed;
Van doodsangst vervuld zwerf ik over de steppe”.

Dit motief van de angst voor de dood ontbreekt in het klaaglied van David geheel en al, er wordt slechts uitdrukking gegeven aan een rouwklacht, die oprecht gemeend schijnt te zijn.

De tekst van de boeken Samuël dwingt hier tot een gereserveerde uitlating. Het is immers zonneklaar, dat David in zijn houding tegenover het huis Saul een geniaal politiek spel heeft gespeeld. Hij heeft telkens opnieuw de gunstige ogenblikken afgewacht, hij heeft niets geforceerd. De dood van Abner was in zijn voordeel, maar David geeft deze veldheer een staatsbegrafenis en bezingt hem in een klaaglied. De moord op Isboseth vergrootte zijn macht, maar hij laat de moordenaars terechtstellen. Hij laat Michal uit het huis van haar man weghalen, waarschijnlijk in de hoop, dat zij hem de troonopvolger zal schenken, die de tradities van het huis van Saul aan die van David verbindt en de kinderloosheid van Michal moet daarom in de ogen van haar man een onberekenbare draagwijdte hebben gehad. Maar in geheel zijn optreden is David de wijze, die gevoelens beheerst en gevoelens speelt in dienst van zijn aspiraties. Daarom vraagt zijn klaaglied om reserve.

In elk geval wordt deze reserve gevraagd tegenover de uitlating van Pedersen: „The old Israelites knew how to value friendship” (Israel I-II, p. 279). Tot bevestiging van deze bewering weet Pedersen ook niet anders naar voren te brengen, dan de tekst van Pred. 4 : 9-12, (waarvan wij reeds gezien hebben, dat deze evengoed van toepassing kan zijn op de tweezamenheid van man en vrouw) en op de verhouding tussen David en Jonathan. In het licht van Davids optreden als mens mogen we ons echter afvragen of hier inderdaad tweezijdig de voorwaarden van de ware vriendschap gegeven zijn. Het is Jonathan geweest, die met hartstocht en volharding naar de genegenheid van David gedongen heeft en voor David heeft deze vriendschap mede gestaan in dienst van zijn doeleinden. Sindsdien hebben velen om Davids liefde geworven, zowel mannen als vrouwen en sommigen van hen zijn aan deze liefde bezweken.¹ David staat tegenover hen als de beheerste, met uitzondering van twee verhoudingen: die tot Absalom en die tot Bathseba. Dat in de vriendschap van David en Jonathan de liefde werkelijk van twee kanten is gekomen wordt door het

¹ Over het demonische van de grote vriendschap en liefde rondom David schreef zeer doordringend Margarete Susman: *Deutung biblischer Gestalten*, Zürich, 1955, p. 116-117.

klaaglied niet bewezen, want het klaaglied betekende offer noch martelaarschap, hoe echt zijn toon overigens ook is.

In de latere Joodse traditie geldt de vriendschap van David en Jonathan echter als onbaatzuchtig en eeuwig. De Spreuken der Vaders drukken het reeds zo uit: Iedere liefde, die van een zaak afhankelijk is – houdt de zaak op, dan houdt ook de liefde op; die echter niet van een zaak afhankelijk is, houdt nimmer op. Welke is de liefde, die van een zaak afhankelijk is? Dat is de liefde van Amnon en Tamar¹, die van geen zaak afhankelijk is, is de liefde van David en Jonathan.

Bij Josefus verschijnt de vriendschap van David en Jonathan in een licht, dat haar aantrekkelijk maakt in de ogen van zijn Griekse en Romeinse lezers. Over het sluiten van het verbond en de daarmee gepaard gaande riten zwijgt hij, maar uitvoerig vertelt hij van de tranen bij het afscheid (Antiq. VI, 11, 10). Ook het klaaglied citeert hij niet, wel vertelt hij, dat David „θρήνους καὶ ἐπιταφίους” had geschreven ter eer van Saul en Jonathan, die nog in zijn dagen bewaard gebleven waren. Maar bovenal is Davids houding bij het vernemen van de dood van zijn vervolger voor Josefus een bewijs van diens „ἀρετή”, hier gebruikt in een zin, waarin het in de bijbel niet voorkomt (Antiq. VII, 1, 1). Zo verlaten wij met Josefus’ interpretatie de bijbelse bodem en betreden het gebied van de „Virtuosen der Freundschaft”. En zo is er dan tussen Paulus en het Oude Testament een merkwaardige overeenkomst te constateren wat betreft de belangstelling voor de vriendschap. Beide zwijgen over een geestelijk goed, dat door de moderne samenleving zo goed als door de Grieken op hoge prijs gesteld wordt. Wij mogen echter niet verhelen, dat het zwijgen tot verschillende oorzaken is te herleiden. Deze zijn in het Oude Testament niet zo doorzichtig.

M. A. BEEK

Kruising van eenzaamheid en gemeenschap in het Nieuwe Testament

Van vele vormen, waaronder in deze wereld de eenzaamheid aangetroffen en doorleefd wordt, vallen er in het Nieuwe Testament terstond twee in het oog. In de eerste plaats is er de *gezochte* eenzaamheid in het gebed. In verschillende teksten der evangeliën wordt medegedeeld, dat Jezus zich in de eenzaamheid terugtrok om te bidden (zie Matth. 14 : 23, Luc. 6 : 12, 9 : 18; misschien mag men hier ook de berichten over Jezus heengaan naar de woestijn na de Doop. Matth. 4 : 1 vv. en pp. mee verbinden). Van zijn discipelen vraagt Jezus ook, dat zij hun gebed niet in het openbaar, maar in de eenzaamheid van de binnenkamer zullen doen. (Matth. 6 : 6) In deze eenzaamheid wordt de gemeenschap met God gezocht. Het is geen laatste ideaal, zoals bij Oosterse monniken, maar een vernieuwde toerusting tot de taak in de wereld.

In de tweede plaats is daar de *gedwongen* eenzaamheid door het optreden der mensen, wier wensen niet in overeenstemming zijn met wat

¹ II Sam. 13: met de seksuele bevrediging hield Ammons liefde op.

als Gods weg gezien wordt. Het optreden van Jezus brengt Hem in oppositie met zijn omgeving: de keuze voor Jezus als Christus heeft voor zijn discipelen hetzelfde effect. Joh. 6 : 15 deelt mede, dat Jezus zich in eenzaamheid terugtrekt, opdat de menigte Hem niet op onjuist wijze tot koning zal maken. Wanneer het goddelijk plan voor de lijdensweg zich voltrekt, voorzegt en betuigt Jezus, dat Hij door zijn discipelen verlaten wordt. (Marc. 14 : 27, 50 p.)

In het evangelie van Johannes wordt de eenzaamheid opgevangen in de blijvende gemeenschap met de Vader (16 : 32, vgl. 8 : 16, 29), bij Marcus en Mattheus gaat deze door tot de diepte van de verlatenheid door de Vader (Marc. 15 : 34 p.). De volgelingen ondervinden ook, hoe de keuze voor deze Heer zelf de meest natuurlijke banden doorbreekt (Luc. 9 : 57 vv., 14 : 25 vv.), al blijft ook daar de gemeenschap met God gehandhaafd. Trefend komt dit ook tot uiting in de klacht, die Paulus in 2 Tim. 4 : 11 vv. laat horen, waarin echter de dankbare toon: „doch de Heer heeft mij ter zijde gestaan” (vs. 17), niet ontbreekt. Behalve in het geval van het vierde kruiswoord is hierbij steeds de afzondering van mensen in de eenzaamheid verbonden met gemeenschap met God, ja de voorwaarde tot dit laatste te kunnen en moeten zijn.

In deze bijdrage zou ik nog een ander aspect, dat ook in het Nieuwe Testament aanwezig is, willen belichten. Dit komt in de „Handelingen der Apostelen” naar voren. De formulering daarvan is enigszins eigenaardig, zodat de problematiek niet terstond in het oog valt. Maar hij is bij nauwkeurig toezien aanwezig en wel op een zo belangrijk keerpunt, dat het de moeite loont hier afzonderlijk bij stil te staan.

In de eerste zeven hoofdstukken van Hand., is het toneel van actie steeds Jeruzalem. Ook waar het uitzicht op de *oikoumenè* het duidelijkst is (2 : 9-11) betreft het mensen die *naar* Jeruzalem gekomen zijn. Eenmaal slechts wordt nog (5 : 16) van een zekere invloed buiten Jeruzalem gesproken, maar ook in dat geval komt men tot de heilige stad. Dit verandert vrij plotseling in het begin van C.8. De oorzaak van deze ommekeer is de vervolging na de dood van Stephanus.

Dit wordt aldus meegedeeld: „En er ontstond te dien dage een zware vervolging tegen de gemeente Jeruzalem; en allen werden verstrooid over de streken van Judea en Samaria, met uitzondering van de apostelen, Dit korte, al te sobere bericht stelt de uitleggers voor verschillende vragen, bijv. wie zijn deze „allen”: is daarmee de groep waartoe Stephanus behoorde bedoeld of de gehele gemeente? Waarom zijn de apostelen buiten schot gebleven, terwijl zij toch wel als centrale figuren het eerst gezocht moesten worden?

Het lijkt geen twijfel, dat volgens Lucas¹ in inderdaad geen enkel Christen in Jeruzalem bleef behalve de apostelen die wel voor de continuïteit moesten zorgen. Maar uit vs. 3 blijkt dat ook een aantal gevangen genomen werd; dus werd wel de gemeente verstrooid maar werden niet *allen* verstrooid. In vs. 4 wordt de draad weer opgenomen: „Zij dan die verstrooid werden trokken het land, door het evangelie verkondigend”.

¹ Gemakshalve nemen wij de traditionele aanduiding van de schrijver van Hand. over.

Hoe de werkelijke situatie zich in die kritieke dagen ontwikkeld heeft, is niet meer doorzichtig. Bij Lucas dient het ongetwijfeld als inleiding op de volgende geschiedenis van Philippus (aldus E. Haenchen in zijn kortgelden verschenen commentaar) maar ook op die van Paulus in 9 : 1 vv.

Maar zoals dit doorgaans met dergelijke inleidende opmerkingen in Hand. het geval is, wordt aan dit gedeelte in de commentaren zeer weinig aandacht besteed. Daarmede is men aan hen probleem dat in de eigenaardige formulering verscholen ligt, voorbijgaan. En deze formulering is van Lucas afkomstig en daarom voor de opvatting van deze schrijven van betekenis.

Het is opvallend, dat Lucas de uitwerking van de vervolging beschrijft met de woorden: „allen werden *verstrooid*” (Grieks: *diesparèsan*). In vs. 4 wordt ditzelfde werkwoord weer gebruikt; er staat niet: „zij, die hadden weten te ontkomen” of „de vervolgdten” maar „zij die verstrooid werden” (lett. de verstrooid gewordenen: *hoi diasparentes*). Dat Lucas deze term met opzet gebruikt, blijkt later in zijn boek – maar men mag in Hand. deze „cross-references” niet over het hoofd zien, – wanneer in 11 : 19 deze groep, nadat men hen door de belevenissen van Philippus vergeten had, opeens weer opduikt: „Zij dan die *verstrooid* werden door de verdrukking welke in verband met Stephanus plaats vond, trokken verder tot Phenicië” enz. (Grieks: *hoi diasparentes*). Het zelfstandig gebruik van een lidwoord doet aan een gesloten groep van verspreid levenden denken, maar zo deze indruk al mocht ontstaan, dan is deze vals, want het werkwoord heeft in het Grieks een gehele andere betekenis zoals nog blijken zal. Dat Lucas tot driemaal toe ditzelfde werkwoord gebruikt – en dus nadrukkelijk zó die gebeurtenis wil karakteriseren – is te meer opvallend, als men ziet dat het verbum nergens elders in het N.T. voorkomt.

Het gebruikte werkwoord *diaspeiroo* is een samenstelling van *speiroo* - zaaien, maar daarmee is niet alles over de betekenisinhoud gezegd. Het gebruik van dit woord blijkt bij nader toezien over het algemeen een sterk *negatieve* lading te hebben.¹

Zeer duidelijk is dat bij Philo, De conf. ling 38, 196-197, waar hij n.a.v. Gen. 11 : 8 „zo verstrooide de Heer hen vandaar” opmerkt: „dit is gelijk aan uiteendrijven, op de vlucht drijven, opzichtbaar maken, want „zaaien”, *speirein*, is de oorzaak van goede dingen, maar „verstrooien” (*diaspeirein*) van kwade dingen, want het eerste geschiedt terwille van voortgang, groei en geboorte, maar het laatste van ondergang en vernietiging. God de Planter wilde wel in het al de hoogste deugd zaaien, maar verstrooien en verdrijven uit de staat van de Wereld de vervloekte goddeloosheid” (de tekst is door Cohn-Wendland wel juist gereconstrueerd). Uit deze tegenstellingen en synoniemen ziet men duidelijk, op welke niveau dit woord „verstrooien” ligt.

Nog met enkele voorbeelden moge betekenis van *diaspeiroo* belicht worden: 1 Sam. 11 : 11 wie overbleven werden verstrooid, zo dat er bij hen geen twee bij elkaar bleven. 1 Kon. 22 : 17, 2 Kon. 25 : 5 van legers die uit elkaar geslagen worden – Jozua 13 : 24 „Ja, Ik zal hen verstrooien als kaf, wegstuivend in de woestijnwind” Josephus, Antiquitates X 65 Josia vernietigt de afgodsbeelden en verstrooit hun as; Ant. X 136 de vrienden,

¹ Bewijsplaatsen hiervoor hoop ik binnenkort te geven in: „Das Selbstverständnis der Jüdischen Diaspora”.

die met Zedekia vluchtten verlieten hem, toen zij de achtervolgende vijanden dichtbij zagen en „zij werden verstrooid, de ene hierheen, de ander daarheen en een ieder zocht zichzelf te redden”; Ant. X 207, over het beeld van Nebukadnezar, dat door de grote steen vernietigd wordt, zodat er geen stuk van heel bleef „zodat het goud, zilver, ijzer en koper tot stof werd, nog fijner dan meel, terwijl de delen van het beeld door een geweldige wind overal heen werden verstrooid”.

Hiernaast zij nóg een duidelijke tekst uit Herodotus III 68 geciteerd: in de harem van Pseudo-Smerdes was geen mogelijkheid van contact tussen de dames omdat hij ze „verstrooid had, de een hier, de ander daar haar plaats gevend” en uit Plutarchus, Suav. Viv. Epic. 27: „Epicurus maakt de losmaking van de ziel tot een verstrooiing in de leegte en in de atomen”. Verstrooien is dus meer dan eenvoudig „op de vlucht drijven”; het is „uiteenslaan in losse, onsamenvangende delen”; wat verstrooid werd is waardeloos geworden, kan niets meer doen.

Wanneer Lucas dus dit werkwoord in 8 : 1, 4, 11 : 19 gebruikt, hield dit voor zijn lezers in, dat de gemeente in Jeruzalen in losse delen uiteenvalt, die opzichzelf zonder betekenis zijn. De eenzaamheid komt hier wel in een bijzondere vorm tot uitdrukking. Maar men moet er nog een dimensie bij zien. In de Griekse vertaling van het O.T. wordt dit werkwoord meermalen in een bijzondere verband gebruikt, n.l. als uitdrukking van het *goddelijk gericht*. Wanneer Israël zich niet aan Gods geboden houdt en tot afgoderij vervalt, dan zal God zelf Zijn volk onder de volken verstrooien. Zie Lev. 26 : 33 „U zal Ik onder de volken verstrooien en Ik zal achter U het zwaard trekken en Uw land zal een woestenij zijn en Uw steden en puinhoop” (vergelijk Deut. 4 : 27, 28 : 64, 30 : 4; herhaaldelijk ook bij de profeten, vooral Jeremia bijv. 13 : 24, 15 : 7 en Ezechiël, bijv. 11 : 17 12 : 15, 22 : 15). Dit is een zwaarder oordeel dan krijgsgevangenschap of ballingschap. Als complement wordt dan in het O.T. de belofte gegeven, dat, wanneer men na dit oordeel tot bekering komt en zich weer volledig aan Jahwe toewijdt, de verstrooiden verzameld zullen worden en weer naar het heilige land zullen worden teruggevoerd. Daarom bad en bidt de vrome Jood in het „Achtien Beden-gebed” 10 : „Blaas op een grote bazuin tot onze bevrijding; verhef een banier om onze verbannen te verzamelen; geprezen zijt Gij, Jahwe, die de verstrooiden van zijn volk Israël verzamelt” (zie ook 2 Maccab. 1 : 27 „verzamel onze verstrooiden; bevrijd hun die slavendienst doen onder de volken”). Deze trek van de „verzameling der verstrooiden” is een vast element in de verwachting van de Messiaanse tijd.¹

Lucas blijkt in heel zijn werk de Griekse vertaling van O.T. goed te kennen. Deze nuance van *diaspeiroo* was hem dus niet vreemd. De verstrooiing blijkt met de vloek Gods verbonden en dat terwijl voor het geloof der Christelijke gemeente met Jezus in Zijn leven, dood en opstanding de Messiaanse tijd is aangebroken!

Zij worden naar het bericht van Lucas uit Jeruzalem verdreven. Ook dit feit moet in het licht van de O.T. ische beloften onderstreept worden. Het wordt niet van een willekeurige gemeente en een willekeurige stad gezegd, maar van de Messiaanse gemeente in Jeruzalem. Immers, in de

² Vgl. P. Volz, Die Eschatologie der jüdischen Gemeinde ², Tübingen 1933, S.344 ff.

Joodse toekomstverwachting was Jeruzalem juist het middelpunt; daar zou het heil dagen. Zie bijv. Joel 2 : 32 (belangrijk in dit verband wegens de aanhaling in Hand. 2 : 21 en 39): „En het zal geschieden dat ieder die de Naam des Heren aanroept, behouden zal worden, want op de berg Sion te Jeruzalem zal ontkoming zijn, zoals de Here gezegd heeft; en tot de ontkomenen zullen zij behoren, die de Here roepen zal” en Obadja vs. 17:” Maar op de berg Sion zal er ontkoming zijn” (ontkoming = Grieks sootéria = heil, verlossing). Naar Jeruzalem zullen de heidenen juist komen om de heiligheid des Heren te aanschouwen (Jes. 2 : 2-3, 60-62).¹

Leest men tegen de achtergrond, die wij hier in het kort aan de hand van het taalgebruik en het O.T. geschetst hebben, de betreffende passages, dan ziet men deze opvallende feiten in het oog springen:

a. deze mensen worden uit de gemeente (Gr. ekklesia=volk Gods) in de „verstrooiing” verdreven; uit de plaats waar het heil zich openbaren zal naar de landen der heidenen in de eenzaamheid zonder samenhang.

b. zij worden „verstrooid” – d.i. zij dragen naar Joods besef de vloek – i.p.v. verzameld.

c. maar in tegenstelling met wat men verwachten zou prediken zij de heilsboodschap, niet alleen aan de Joden maar ook aan de heidenen (8 : 4, 11 : 19); niet de verstrooiden moeten zich tot de Heer bekeren, maar zij brengen anderen tot bekering (11 : 21). Mét deze „verstrooiden” is „de hand des Heren”, d.i. Zijn bijstand (vgl. Luc. 1 : 66).²

Zo dient deze verregaande vereenzaming om het evangelie de wereld in te dragen en daarmee de nieuwe gemeenschap van de kerk van Christus te bouwen. In deze beschrijving in Hand. 8 : 1, 4 geeft Lucas een merkwaardig keerpunt in de geschiedenis van het oudste Christendom. Immers, hier door die vervolging treedt de gemeente buiten de grenzen van Jeruzalem; dit feit leidt tot prediking aan Samaritanen en heidenen.

Dat nu – voor de geschiedenis van kerk en wereld zo diepingrijpende – factum van de prediking aan de heidenen is niet als een plan door zendingsstrategie bedacht, maar is „zo maar” gekomen. In de later apocryphe legenden over de apostelen treft men de voorstelling aan dat de apostelen bij loting de wereld verdeeld hebben om ieder arbeidsveld te bepalen, en dat zij er zelf opuitgetogen zijn.³ In Lucas’ Handelingen blijven de apostelen juist in Jeruzalem; men gaat niet uit zichzelf buiten de „heilige stad”. De rest van de gemeente gaat uit; maar niet als de discipelen, die Jezus twee aan twee uitzond, doch als „verstrooiden”. Het is een vervolging, die dit bewerkt, en niet een menselijk initiatief.

In het geheel van Lucas’ opzet in Hand. moet men zeggen, dat deze vervolging door God gebruikt wordt om het evangelie te doen voortgaan. De richting is geheel omgekeerd: men wordt gedwongen van Jeruzalem weg naar de wereld; wat een vloek voor de verdrevenen scheen, wordt een zegen voor anderen¹; de verstrooiing leidt niet tot vernietiging, maar tot vorming van nieuwe gemeenten, want 11 : 19 vv. brengt naar Antiochië, vanwaar later Paulus voor zijn zendingswerk zal uitgaan. Deze eenzaamheid leidt niet tot vernietiging omdat men het woord Gods en het geloof

¹ Vgl. J. Jeremias, Jesu Verheissung für die Völker. Stuttgart 1956, S 49 f.f.

² W. Bauer, Wörterbuch zu den Schriften des N. T. ⁴ Berlin 1952, Sp. 1598.

³ R. A. Lipsius, Die Apokryphen Apostelgeschichten und Apostellegenden, Braunschweig 1883, bd I. S. 11 ff. geeft de verschillende versies van deze legende.

in Jezus Christus, die aan geen plaats of kring gebonden zijn, maar die juist nieuwe gemeenschap scheppen, meeneemt.

Hiervoor zagen wij, hoe Philo *spei-roo* en *diaspei-roo* (zaaien en verstrooien) tegenover elkaar stelt. De verstrooiing waarvan Lucas in de hier behandelde teksten spreekt, roept in herinnering het woord van Jezus (Joh. 12 : 24): „Voorwaar, voorwaar, Ik zeg u indien de graankorrel niet in de aarde valt en sterft, blijft zij alleen: maar indien zij sterft brengt zij veel vrucht voort”. Hier kruisen „verstrooiing” en uitzaaing-eenzaamheid en gemeenschap op een eigenaardige wijze. De paradoxie van het evangelie springt te voorschijn. Naar zijn aard brengt Lucas deze in sobere woorden tot uiting. Maar zijn woorden zijn zwaargeladen: zij spreken van menselijke verschrikking, die overgaat in de blijdschap van Gods heil.

Prof. Dr. W. C. van Unnik

Gods zorg voor de enkeling in het Nieuwe Testament en in de geschriften van Seneca

Men heeft soms ten aanzien van de opvatting van het begrip voorzienigheid een scherpe tegenstelling gemaakt tussen de Christelijke en de Griekse wereldbeschouwing, en wel in deze zin, dat de Christen de voorzienigheid anthropocentrisch opvat, de Griek kosmisch. Niet zelden verbond men dan daarmee een waarderingsoordeel: de Christen vat de voorzienigheid enger op, doordat deze volgens hem slechts de mens geldt en dan nog wel de lotgevallen van de enkeling; de Griek heeft een ruimer voorzienigheidsbegrip, daar voor hem de zorg van God de gehele wereld omvat.²

Er bestaat stellig een diepgaand verschil tussen de opvattingen van Gods zorg voor mens en wereld in het Nieuwe Testament en in de gelijktijdige antieke wereld, een verschil, dat m. i. in wezen nog niets aan actualiteit verloren heeft. De vraag is echter, of dit verschil in de bovengenoemde tegenstelling wel diep genoeg gepeild is, ja zelfs, of het daarmee wel juist geformuleerd is.

Het ligt voor de hand, om dan als vertegenwoordiger van de antieke gedachtenwereld een schrijver uit de latere Stoa te kiezen, niet slechts, omdat Seneca het Nieuwe Testament chronologisch zeer na staat, maar ook, omdat het voorzienigheidsgeloof de lievelingsgedachte³, een dogma van de Stoa mag heten, dat het hart van haar theologie vormt.⁴

Gaat men nu op het punt van de voorzienigheid het Nieuwe Testament

¹ In de derde eeuw n.Chr. vindt men een soortgelijke gedachte ook een enkele maal in het Jodendom, zie Pesachim fol. 87b. de kinderen Israëls zijn verstrooid om proselyten te maken vgl. ook Origenes, contra Celsum I 55; doch deze gedachte is niet alleen ruim een eeuw na Hand. uitgesproken maar ook niet algemeen gangbaar en maatgevend voor de beoordeling van de Diaspora.

² Men zie bv. W. Nestle, Griechische Studien, 1948, S. 633 f., 641.

³ Herbert Preisker, Neutestamentliche Zeitgeschichte, 1937, S. 58.

⁴ G. Kittel, Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament, IV, S.1007.

en Seneca met elkander vergelijken, dan dient allereerst vastgesteld te worden, dat de verkondiging van het Nieuwe Testament aangaande Gods bijzondere zorg voor de enkeling zeker niet haar grond heeft in een anthropocentrische wereldbeschouwing. Immers die verkondiging hoort thuis in een kerygma van het heil van God, dat waarlijk niet alleen op de mens betrekking heeft, zelfs de mens niet in de eerste plaats op het oog heeft, maar dat de ganse wereld omvat. Gods heilswerk in Christus heeft te maken met de gehele schepping (Joh. 1 : 1-3; Rom. 8 : 18-23; 1 Cor. 8 : 6; Col. 1 : 15-18), alle machten in de hemel en op aarde zijn erbij betrokken. In het kader van dat heilswerk, dat in het Nieuwe Testament in het middelpunt staat, heeft ook Gods zorg voor de enkeling zijn plaats. Deze heeft zijn diepste grond in een heilsplan van God, dat de ganse kosmos en alle tijden omspant.

Het is een bekend feit, dat het woord „voorzienigheid” in het gehele Nieuwe Testament niet voorkomt, dat het woord πρόνοια, dat Epictetus bijv. voor „voorzienigheid” gebruikt, als hij hieraan uitvoerige beschouwingen wijdt¹, in het Nieuwe Testament tweemaal genoemd wordt en dan uitsluitend in de zin van het beleid, de zorg van de mens (Hand. 24 : 2; Rom. 13 : 14). Al is het ontbreken van dit woord op zichzelf reeds sprekend, toch behoeft dit niet te betekenen, dat daarmee iedere mogelijkheid van vergelijking vervalst, omdat Gods bijzondere zorg voor wereld en mens niet slechts herhaalde malen met zoveel woorden in het Nieuwe Testament wordt verkondigd, maar tevens tot de doorlopende veronderstellingen van het ganse kerygma behoort. Het spreekt echter vanzelf, dat Gods zorg voor de enkeling dan in een bijzonder raam komt te staan. Gods oordeel, Gods toorn, Gods liefde, Gods vergeving, Gods verlossing en heil gaan stellig ook naar de enkeling uit. Die bijzondere zorg van God wordt echter niet vanuit een anthropocentrisch uitgangspunt verkondigd, maar het ganse handelen van God is zo allesomvattend, dat daarbij natuurlijk ook de enkeling betrokken is. Die enkele mens mag zich geborgen weten in de zorg van de Heer des hemels en der aarde (Mt. 11 : 25), die ook is de God, die het heilswerk begonnen is en eens voltooiën zal, de God en Vader van onze Heer Jezus Christus (Phil. 1 : 6; 2 Cor. 1 : 3).

Zo is dus het Nieuwe Testament in zijn spreken over Gods zorg voor wereld en mens stellig niet anthropocentrisch gericht; de zorg van God voor de enkeling is echter wel voortdurend verondersteld, soms ook duidelijk uitgesproken en berust dan op een persoonlijke verhouding tussen God en mens, op een ik-gij verhouding, waarbij God de mens aanspreekt en de mens tot God mag spreken. Hij mag Hem aanroepen in het gebed, dat niet een vrome omschrijving van een berusting in het onvermijdelijke is, maar dat een werkelijk persoonlijk verkeer tussen God en mens veronderstelt, waarin ook gevraagd wordt in de zekerheid van verhoring of althans in de verzekering, dat God, door het aanspreken van de mens bewogen, iets kan doen, wat Hij zonder dat gebed niet zou hebben gedaan.

Wanneer nu de Stoa inderdaad zulk een ik-gij verhouding tussen God en mens niet kent, dan heeft dat zijn oorzaak niet hierin, dat zij de zorg van God minder anthropocentrisch, minder eng, wijder, ruimer, meer gericht op de kosmos opvat, maar dan is de diepste grond van het verschil

¹ Diss. 1 : 6 en 16, III : 17.

tussen het Nieuwe Testament en de Stoa op dit punt gelegen in het ontbreken van de mogelijkheid van een werkelijke ik-gij verhouding tussen God en mens bij de Stoa. In werkelijkheid heeft de voorzienigheid Gods bv. bij Seneca zulk een karakter, dat er voor een persoonlijke relatie geen plaats blijft. Soms krijgt men weliswaar de indruk, alsof Seneca toch zeer persoonlijk van God en zijn zorg voor de mens weet te spreken. God heet bij hem de stichter en bestuurder van het al ¹, de regeerder van het universum ², de Schepper van wien alle dingen komen.³ Hij is de God, die boven ruimte en tijd verheven is, die alom tegenwoordig is, zodat de mens toegeroepen kan worden: Hij is dichtbij u, Hij is met u, Hij is in u.⁴ Hij zorgt voor het menselijk geslacht, Hij is overal en voor allen behulpzaam.⁵ Zulk een alomtegenwoordige, alwetende God kent ook de geheimste menselijke gedachten. Het baat een mens dan ook niets, of zijn gedachten voor anderen verborgen blijven. Aan God zijn zij immers bekend. Hij is in onze harten tegenwoordig en treedt midden in onze gedachten.⁶ Zo kan Seneca van God spreken als van een verheven Vader ⁷, dien de mens met dankbare ziel heeft te eren.⁸ Ogenschijnlijk nadert deze wijze van spreken over God en zijn verhouding tot de mens hier en daar dicht tot de bijbelse. Ook hier schijnt sprake te zijn van een ik-gij verhouding. Maar in werkelijkheid is het Seneca daarmee geen ernst of, beter gezegd, om alle schijn van verdachtmaking van de subjectieve ernst bij een man als Seneca te vermijden, kan het hem daarmee geen ernst zijn. De grondgedachten over Gods „regering” van de wereld maken nu eenmaal Gods zorg voor de enkeling bij Seneca onmogelijk en geven aan zijn uitspraken, die zulk een zorg suggereren, in werkelijkheid een geheel andere betekenis dan ogenschijnlijk parallelle van het Nieuwe Testament.

Dat wezenlijke verschil komt alvast duidelijk aan de dag wanneer men enkele van de uitdrukkingen, die boven geïsoleerd werden aangehaald, in hun verband leest. Dan blijkt bijv. dat de regering van „de stichter en bestuurder van het al” bij Seneca geheel iets anders inhoudt dan de persoonlijke zorg van de soevereine Heer van hemel en aarde in het Nieuwe Testament. In het gedeelte, waarin deze uitdrukking voorkomt, schrijft Seneca o.a. het volgende : „Ik word tot niets gedwongen, ik onderga niets tegen mijn zin, ik onderwerp mij niet aan de wil van God, maar ik stem erin toe, en dat des te meer, omdat ik weet, dat alles verloopt volgens een zekere en voor eeuwig vastgelegde wet. De lotsbeschikkingen leiden ons en hoeveel tijd aan een ieder is toegemeten heeft reeds het eerste geboorteuur vastgelegd. Oorzaak schakelt zich aan oorzaak, een lange orde van zaken verbindt particuliere en openbare aangelegenheden. Daarom moet alles op sterke wijze gedragen worden, omdat niet, gelijk wij menen, alles toevallig geschiedt, maar onvermijdelijk komt . . . Welke macht het ook moge zijn, die ons bevolen heeft om zo te leven, zo te sterven, zij bindt

¹ De prov. 5 : 8: omnium conditor et rector.

² De vita beata 8 : 4: rector universi.

³ Ep. 107 : 9: deus, quo auctore cuncta proveniunt.

⁴ Ep. 41 : 1: prope est a te deus, tecum est, intus est.

⁵ Ep. 95 : 47: ipse humano generi ministrat, ubique et omnibus praesto est.

⁶ Ep. 83 : 1: quid enim prodest ab homine aliquid esse secretum? nihil deo clusum est: interest animis nostris et cogitationibus mediis intervenit.

⁷ De prov. 1 : 5: parens ille magnificus; de beneficiis II : 29 : 4: parens noster.

⁸ De beneficiis IV : 19 : 3 – colere non aliter quam parentem grato, ut opinor, animo.

met dezelfde noodwendigheid ook de goden; een onherroepelijke loop voert gelijkelijk de menselijke en de goddelijke dingen mee. Die stichter en bestuurder zelf van het al heeft weliswaar eenmaal de lotsbeschikkingen voorgeschreven, maar volgt nu; altijd gehoorzaamt hij, eenmaal heeft hij bevolen".¹ Men ziet, hoe Seneca rustig „god" en „goden" afwisselt zonder enig verschil in betekenis, maar bovenal, hoe deze „stichter en bestuurder van het al" zelf aan het naar onverbiddelijke orde verlopende noodlot onderworpen is. En met zulk een macht is in werkelijkheid geen persoonlijke verhouding als tussen een ik en een gij mogelijk. Dan kan de „zorg" van God nimmer wezenlijk iets anders betekenen dan het binden van de mens aan diezelfde onveranderlijke wet, waaraan hij zelf onderworpen is, dan blijft er voor de mens niets anders over dan zo blijmoedig mogelijk in zulk een „bestuur" van God toe te stemmen, dan rest een mens slechts het zich overgeven aan die onherroepelijke loop van het fatum en kan het alleen nog voor hem een „grote troost" genoemd worden om met het al meegesleept te worden.² Hij is weliswaar niet aan het toeval overgeleverd, maar niet omdat hij in zijn leven te maken heeft met een God, die ten allen tijde werkelijk voor hem zorgt, maar omdat immers voor dat toeval geen plaats is in een mensenleven, dat alle gebeuren als een onveranderlijke wetmatige samenhang over zich moet laten komen.

Het dichtst schijnt Seneca het Evangelie te naderen, wanneer hij God de verheven Vader noemt. Maar ook dan is het voor het bepalen van de werkelijke betekenis van die ogenschijnlijke overeenkomst van groot gewicht, dat men leest, in welk verband Seneca deze uitdrukking gebruikt. „Verzoenen wil ik u met de goden", zo schrijft hij, „die jegens de besten het best gezind zijn; zoals het ook tegen de natuur is, dat ooit het goede goede mensen zou kunnen schaden. Tussen goede mensen en de goden bestaat een vriendschap, welker band door de deugd gelegd wordt. Een vriendschap zeg ik? Ja, wel een zeer innige verhouding en gelijkenis, omdat de goede slechts naar de tijd van de godheid verschilt, haar leerling en ijverig navolger en waarachtig kroost, dat die verheven vader, een niet zachte vermaner tot vervulling der deugden, nog al hard opvoedt gelijk strenge vaders".³ Het is wederom niet zonder betekenis, dat Seneca argeloos „god" en „goden" afwisselend gebruikt. En het is, dunkt mij, niet twijfelachtig, wat Seneca hier bedoelt. Wie begrijpt, wat hij werkelijk onder die vriendschap tussen goden en mensen verstaat, zal tot de ont-

¹ De prov. 5 : 6, 7, 8, : Nihil cogor, nihil patior invitus, nec servio deo, sed assentior, eo quidem magis quod scio omnia certa et in aeternum dicta lege decurrere. Fata nos ducunt et quantum cuique temporis restat prima nascentium hora disposuit. Causa pendet ex causa; privata ac publica longus ordo rerum trahit. Ideo fortiter omne patiendum est, quia non, ut putamus, incidunt cuncta, sed veniunt . . . quicquid est quod nos sic vivere, sic mori iussit, eadem necessitate et deos alligat; irrevocabilis humana pariter ac divina cursus vehit. Ille ipse omnium conditor et rector scripsit quidem fata, sed sequitur; semper paret, semel iussit.

² De prov. 5 : 8: Quid est boni viri? Praebere se fato. Grande solatium est cum universo rapi.

³ De prov. 1 : 5: In gratiam te reducam cum dis adversus optimos optimis. Neque enim rerum natura patitur ut umquam bona bonis noceant. Inter bonos viros ac deos amicitia est, conciliante virtute: amicitiam dico? immo etiam necessitudo et similitudo, quoniam quidem bonus tempore tantum a deo differt, discipulus eius aemulatorque et veraprogenies, quam parens ille magnificus, virtutum non lenis exactor, sicut severi patres durius educat.

dekking komen, dat dit woord niet die persoonlijke verhouding kan aanduiden, die het naar zijn klank suggereert. De gedachtengang is in de grond immers deze: God voedt gelijk een verheven vader op als goede menselijke vaders: door strengheid, door niet te vervennen. Onderwerpt de deugdame mens zich aan het fatum, dat zich door het onveranderlijk vaststaande „bestuur” van God aan zijn leven voltrekt, dan zal geen enkel ding hem kunnen schaden. Zo ligt het in de natuur der dingen, dat het goede, de onafwendbaar verloopende wereldregering door de goden, aan de goeden nimmer enig werkelijk kwaad zal kunnen doen. Immers de wijze is boven het lot verheven ¹; als er tussen hem en het lot een strijd ontstaat, dan heeft het laatste het altijd moeten afleggen ²; eigenlijk kan het de lege en niet door deurwachters bewaakte drempel van het huis van de wijze niet eens overschrijden, want het weet, dat het daar niets te maken heeft, omdat daar niets het zijne is ³; de wijze heeft geleerd te dulden en zich in alle noodwendigheden berustend en gehoorzaam te voegen. ⁴ In die zin kan er tussen goden en mensen een band van vriendschap bestaan. Hij is mogelijk, omdat hij door de deugd gelegd wordt. Er is hier dus in werkelijkheid geen sprake van een ik-gij verhouding, van een zich vertrouwend overgeven aan de zorg van een persoonlijke God, wiens handelen ten heil de ganse wereld, maar daarin ook de enkele mens omvat, doch van een innerlijke vrede in de mens, die zich bereidwillig aan de fata onderwerpt, daarom op geen enkele wijze schade van de omstandigheden ondervindt en aldus door een onverbreekelijke „vriendschap” met de goden verbonden is.

De diepste oorzaak van het ontbreken van Gods bijzondere zorg voor de enkeling bij Seneca is dan ook gelegen in zijn opvatting van de wijze, waarop God de wereld regeert. Als hij de bestuurder en bewaker van het al in één adem ook de ziel en geest van de wereld kan noemen en vindt, dat de naam van God er eigenlijk niets toe doet, dat men hem gerust ook noodlot, voorzienigheid, natuur, wereld mag noemen, dan blijkt, dat hij in werkelijkheid niet boven het pantheïsme van de oudere Stoa is uitgekomen ondanks de uitspraken, die een persoonlijke God suggereren. Waar de „regering” van God wezenlijk met het onverbiddelijk verloop van de wetten van de natuur en van het lot vereenzelvigd wordt, blijft voor een werkelijk persoonlijke verhouding tussen God en mens geen ruimte over. Het is alsof Seneca soms zelfs iets van de moeilijkheden gevoelt, die er onherroepelijk moeten rijzen, wanneer hij vanuit zijn grondgedachten over God toch wil vasthouden aan Gods zorg voor de enkeling. Als hij ergens van de goden zegt dat zij de wereld besturen, door hun macht alle dingen regeren, de bescherming van het menselijk geslacht uitoefenen, dan voegt hij bij dit laatste: „Soms onverschillig voor de enkeling”. ⁵

¹ De brevitae vitae 5 : 3: – supra fortunam –.

² De constantia sapientis 8 : 3 wordt van de fortuna gezegd: quotiens cum virtute congressa est, numquam par recessit.

³ De constantia sapientis 15 : 5 wordt van het huis van de wijze gezegd: – per hoc limen vacuum et ab ostiariis liberum fortuna non transit, scit non esse illic sibi locum, ubi sui nihil est.

⁴ De ira III : 16 : 1 de wijze heeft geleerd: pati et necessitatibus suis obsequi.

⁵ De ira II 27 1, 2 – di immortales qui nec volunt obesse nec possunt –. De mentes itaque et ignari veritatis illis imputant saevitiam maris, immodicos imbres, pertinaciam hiemis, cum interim nihil horum quae nobis nocent prosuntque ad

En als hij gaat betogen, dat niet alles een kwaad is wat aanvankelijk zo schijnt, dan wijst hij er op, dat men niet dient te vergeten, dat dat, wat men hard, ongunstig, vloekwaardig noemt, ten eerste ten goede is voor hen, die het treft, en vervolgens ten beste is voor allen. Naar dezen gaat de zorg der goden meer uit dan naar de enkelingen.¹

Duidelijk komt het ook aan de dag, dat de moeilijkheden, die zich voor Seneca op dit punt moesten voordoen, tot hem wel moesten doordringen, wanneer hij betoogt, dat de goden bepaalde gebeurtenissen, die ook voor het menselijk leven van groot gewicht zijn, niet alleen niet willen, maar eigenlijk ook niet kunnen verhinderen. En dan betreft het juist ook dat gebeuren, dat ons mensen eraan kan herinneren, dat het al te dwaas is om te denken, dat het voor ons in het bijzonder zo geregeld is. De onsterfelijke goden *willen* niet alleen ons niet schaden, maar zij *kunnen* het ook niet. Alleen dwazen en onwetenden kunnen bijv. aan hen de ruwheid van de zee, bijzonder hevige regens, de hardnekkigheid van de winter verwijten, daar immers geen van deze verschijnselen, die ons schadelijk of nuttig zijn, op ons gericht is. Het is niet voor ons, dat de natuur de wisseling van winter en zomer heeft vastgesteld; deze verschijnselen hebben hun bijzondere wetten die de goddelijke dingen regelen. Wij schatten ons zelf te hoog, wanneer wij menen dat wij zoveel waard zijn, dat om ons zulke grote bewegingen plaats hebben.² Welke reden hebben de goden om wel te doen? Hun natuur. Hij vergist zich die denkt, dat zij niet willen schaden: zij kunnen het niet.³

Het verschil, dat er op dit punt tussen het Nieuwe Testament en Seneca bestaat, kan misschien nog het best toegelicht worden vanuit die plaatsen, waar zij, wat woorden betreft, zeer dicht tot elkander naderen en op het eerste gezicht dus ook sterke overeenkomst met elkander vertonen. Als Seneca ergens schrijft: „Als gij de goden wilt navolgen, schenk dan ook aan ondankbaren weldaden. Want ook voor misdadigers gaat de zon op en voor zeerovers staan de zeeën open”⁴, dan is het niet twijfelachtig, aan welk woord van Jezus deze uitspraak ons herinnert: Hebt uw vijanden lief en bidt voor wie u vervolgen, opdat gij zonen moogt zijn van uw Vader, die in de hemelen is; want Hij laat zijn zon opgaan over bozen en goeden en laat het regenen over rechtvaardigen en onrechtvaardigen (Mt. 5 : 44, 45). Of wanneer men bij Seneca leest: „Niets ontbreekt aan de vogels. De dieren leven van de ene dag in de andere. De wilde dieren hebben voedsel genoeg in hun eenzaamheid”⁵, denkt men onwillekeurig aan Jezus' aansporing: *non proprie derigatur. Non enim nos causa mundo sumus hiemem aestatemque referendi: suas ista leges habent quibus divina exercentur. Nimis nos suscipimus, si digni nobis videmur propter quos tanta moveantur.*

¹ Ep. 95 : 50: . . . qui praesident mundo, qui universa vi sua temperant, qui humani generis tutelam gerunt interdum incuriosi singulorum. Sommige handschriften lezen hier *curiosi*. Verg. L. Annaei Senecae ad Lucilium epistulae morales Achilles Beltrami recensuit, ²1949, II, p. 95.

² De prov. 3 : 1: . . . deinde pro universis, quorum maior diis cura quam singulorum est.

³ Ep. 95 : 49: Quae causa est deis bene faciendi? natura. Errat, si quis illos putat nocere nolle: non possunt; cf. Ep. 96 : 1, 2; 74 : 20.

⁴ De beneficiis IV : 26 : 1: Si deos, inquit, imitaris, da et ingratis beneficia; nam et sceleratis sol oritur et piratis patent maria.

⁵ De remediis fortuitorum X : 1: Nihil deest avibus. pecora in diem vivunt. feris in alimentum solitudo sua sufficit.

ring om niet beangst te zijn, waarbij Hij wijst op de vogelen des hemels en de leliën des velds (Mt. 6 : 25-31), of aan zijn bemoediging van de leerlingen bij hun uitzending, aan wie Hij de zorg van God voorhoudt: zelfs van de mussen, waarvan er twee voor een duit verkocht worden, valt er niet één ter aarde zonder de Vader (Mt. 10 : 29).

Oppervlakkig schijnt de overeenstemming hier zeer treffend te zijn. Maar wanneer men zich bij aandachtiger lezen rekenschap geeft van de eigenlijke bedoeling van deze ogenschijnlijk parallele uitspraken over Gods zorg, dan blijkt de overeenkomst veel geringer te zijn dan men aanvankelijk geneigd is te denken. Het is alvast weer niet onbelangrijk, dat Seneca ook hier spreekt van „de goden”. Maar bovendien, wat bedoelt hij eigenlijk met dat schenken van weldaden ook aan ondankbaren? Even verder in datzelfde geschrift blijkt het m.i. duidelijk genoeg, wanneer hij schrijft: „God heeft sommige geschenken aan het ganse menselijke geslacht gegeven, waarvan niemand is uitgesloten. Want het kon niet gebeuren, dat de wind voor goede mensen gunstig, voor slechte tegen was . . . noch kon aan de regenbuien, die zouden vallen, de wet gegeven worden, dat zij niet zouden vloeien over de velden van slechte en verdorven mensen”.¹ Hier komt aan de dag, waarom geen mens van die gaven Gods is uitgesloten: het kan eenvoudig niet anders. De regen valt volgens een vaste wet en de werking daarvan is voor allen gelijk. Geen onderscheid kan er gemaakt worden, omdat immers alles automatisch verloopt volgens vaste, onveranderlijk zich voltrekkende natuurwetten. In dat licht krijgt ook dat woord van Seneca over het navolgen van de goden in het schenken van weldaden ook aan ondankbaren zijn bijzondere betekenis. Dat schenken is niet een bijzondere persoonlijke zorg voor de enkeling van God, die daarbij geen onderscheid maakt tussen bozen en goeden, maar een toevloeien volgens vaste natuurwetten van „gaven” ook aan misdadigers en zee-rovers.

Deze gedachte van een onveranderlijk, volgens vaste natuurwetten verlopend, gebeuren is aan dit woord van Jezus over God, die zijn zon laat opgaan over bozen en goeden en het laat regenen over rechtvaardigen en onrechtvaardigen, volkomen vreemd. Zulk een abstracte opvatting van de voorzienigheid, die zich in het wetmatig natuurgebeuren voltrekt, ontbreekt in de evangeliën. Integendeel, ook dat gebeuren in de natuur is daar een teken van Gods persoonlijk handelen, van zijn bijzondere zorg, die in telkens nieuwe originaliteit van God tot mens en dier uitgaat. En daarom staan deze ook niet in een smenhang, die zich onontkoombaar aan hen voltrekt, maar in de volle aandacht en zorg van God, die steeds opnieuw en voortdurend aan hun leven geschonken wordt, en die uitgaat ook naar bozen en onrechtvaardigen.

J. N. Sevenster

¹ De beneficiis IV : 28 : 3: Deus quoque quaedam munera universo humano generi dedit, a quibus excluditur nemo. nec enim poterat fieri utventus bonis viris secundus esset, contrarius malis – nec poterat lex casuris imbribus dici, ne in malorum improborumque rura defluerent.

Van de redactie

In de eerste aflevering van deze jaargang heeft de redactie zich bij wijze van verantwoording uitgesproken over haar doelstelling met *Vox Theologica* voor de naaste toekomst. Door aan dat september-nummer een enquête te verbinden, hebben wij aan die uiteenzetting enigszins het karakter gegeven van een voorstel, door de redactie aan de lezers gedaan. Een verheugend groot aantal van onze abonnees – merkwaardig genoeg betrekkelijk weinig studenten! – heeft ons daarop zijn mening te kennen gegeven; zodat vele weken lang de antwoorden zijn binnengestroomd. In de vorm van ingevulde enquête-formulieren, waarop een aantal van de 10 gestelde vragen meer of minder uitvoerig werd beantwoord; in de vorm van brieven, waardoor sommigen ons tot bijzondere dank hebben verplicht, en zelfs in de vorm van een even leerrijke als subtiële redactionele beschouwing in het illustere blad *Pharetra*.

Wij willen ieder die zich deze moeite getroost heeft, hierbij hartelijk bedanken. Het was een vreugde het gewenste contact met de lezers op een voor ons herhaaldelijk zeer profijtelijke wijze tot stand te zien komen. Zoals men zich zal herinneren, wilden wij d.m.v. deze enquête een indruk krijgen van wat onze lezers nodig hebben en derhalve van dit tijdschrift verwachten, en in welke mate de *Vox* daar tot nu toe aan voldeed. In zoverre is die opzet geslaagd, dat wij nu weten dat in het algemeen het voorgestelde karakter van *Vox Theologica* doeltreffend wordt geacht; dat b.v. kronieken en thema-nummers voor velen niet ongewenst komen. Anderen wezen ons op de zeer reële, maar o.i. niet onvermijdelijke gevaren daaraan verbonden. Groot is het aantal concrete voorstellen en suggesties, dat binnenkwam. Daaruit bleek dat menige lezer zich een levendig beeld heeft gevormd van de mogelijkheden die voor *Vox Theologica* openliggen. Bij de verscheidenheid van alle suggesties is het niet goed mogelijk, er een indruk van te geven. Maar men kan er zeker van zijn, dat de redactie zich alle gegevens die het binnengekomen materiaal oplevert – men vergeve ons deze al te zakelijke uitdrukking – ijverig ten nutte zal maken, en dat zij de daaruit gedestilleerde verlanglijst der lezers vele malen hoopt te raadplegen. Opdat *Vox Theologica* zo goed mogelijk aan zijn doel kan beantwoorden, en ook de lezers het tijdschrift in veler handen zullen wensen.

Boekbesprekingen.

CARL HEINZ RATSCHOW, *Magie und Religion*, 2 Aufl., C. Bertelsmann Verlag, Gütersloh 1955, 164 S., Ganzl. DM 11.50.

Afgezien van de opvallend klein gedrukte woorden „Photomechanischer Nachdruck” blijkt uit dit boek op geen enkele wijze, dat het een tweede — uiteraard ongewijzigde — druk is van een reeds in 1947 verschenen werk. Dat wekt enige bevreemding en lijkt mij niet geheel correct. Een tweede druk dient zich duidelijk als zodanig te presenteren, ook en vooral wanneer zij ongewijzigd is.

Het is bovendien jammer, dat dit boek ongewijzigd werd herdrukt. Op deze wijze kon geen recht worden gedaan aan de critische beschouwingen, waartoe het aanleiding gaf — ik denk met name aan de uitermate steekhoudende opmerkingen van Ad. E. Jensen (*Mythos und Kult bei Naturvölkern*, Wiesbaden 1951, S. 42, 262 ff.) — en dat is des te betreurenswaardiger, omdat dit werk van Ratschow in al zijn beknoptheid een merkwaardige mengeling is van frappante en stimulerende inzichten enerzijds en aanvechtbare constructies anderzijds. Het had bij een zakelijke verwerking van de desbetreffende kritiek alleen maar kunnen winnen.

Ratschow probeert in dit boek het structuurverschil in het licht te stellen tussen de religieuze verschijnselen in de „vor- und auszergeschichtliche Kulturen” enerzijds en in de „geschichtliche Kulturen” anderzijds, die hij daartoe als „Magie” en „Religion” tegenover elkaar stelt. Het is duidelijk, dat de schrijver op analoge wijze een structuurverschil meent te kunnen aantonen tussen de overige religies en het christendom — hij werkt dat in dit boek niet nader uit — en dat hij met deze driedeling een einde wil maken aan de z.i. onjuiste zienswijze van de godsdiensthistorie, die het religieuze in alle vormen van religieus leven als fundamenteel gelijksoortig tracht te verstaan. In feite concentreert Ratschows aandacht zich vooral rondom het raadsel van het religieuze leven der primitieven. Terwijl hij zich afzet tegen de beschouwingswijzen, die de primitieve religie trachten te verstaan vanuit het religieuze object (animisme, dynamisme, totemisme, praeanimisme enz.) of vanuit een bepaalde denkstructuur (de sociologische school), tracht Ratschow tot de anthropologische kern door te stoten door de primitieve religieuze verschijnselen te verstaan vanuit een niet nader te herleiden „*Lebensgefühl*”. Hij vindt dat levensgevoel in de beleving van de „*unio magica*”, de eenheid van „het ware leven”, dat alle dingen kan omvatten, terwijl het tegelijkertijd los staat van het vitale leven. De riten representeren dit „ware leven” en dragen het daarmee door de crises heen. Tegenover deze „Magie” kenmerkt de „Religion” zich als een volgend stadium van menselijk zijn, waarin deze magische eenheid teloor is gegaan en dientengevolge steeds opnieuw, doch vruchteloos wordt gezocht. Aan de hand van de opvattingen betreffende leven en dood, wereld, tijd en godheid of goden worden deze beide typen van menselijk zijn nader uitgewerkt.

Het lijkt mij de grote verdienste van Ratschow, dat hij ernstig heeft getracht de primitieve levensuitingen vanuit een zo fundamenteel mogelijke anthropologische structuur te verstaan en dan zó te verstaan, dat iedere levensuiting in het geheel van een culturele samenhang beschouwd zinvol blijkt te zijn. Zijn beschouwingen over het „ware leven” (vooral ook in zijn verhouding tot het vitale leven) en over de rite als de representatie van dit ware leven lijken mij stimulerend en vruchtbaar te zijn. Ik ben echter (in navolging van Jensen) van mening, dat het gebruik van de term „magie” in dit kader misleidend is en hoogstens geschikt om de wanorde op de „rommelzolder der magie” (Dr. Th. P. van Baaren, *Geruststellingsriten*, Gron., Djak., 1952, blz. 4) nog groter te maken dan zij reeds is. Bovendien maakt de strenge onderscheiding tussen „Magie” en „Religion” een geforceerde indruk: onder het hoofd magie worden verschijnselen op één hoop gegooid, die in hun cultuurmorfologische bepaaldheid onderling waarschijnlijk evenzeer verschillen als zij stuk voor stuk verschillen van hetgeen hier onder het hoofd religie wordt samengevat. Tenslotte blijft mij — de „theologische” intenties van Ratschow ten spijt — de vraag bezighouden naar de uiteindelijke eenheid en vooral ook naar de wederzijdse doordringing van de beide gebieden, die hier zo boeiend, maar niet zonder geweldadigheid zijn onderscheiden. Aan ieder, die uit welk oogpunt dan ook belangstelt in de primitieve mens, zij de lezing van dit werk echter aanbevolen.

Groningen

A. J. N

DR. O. J. DE JONG, *De Reformatie in Culemborg*, Hist. Bibl., deel 55, Van Gorcum & Comp. N.V., G. A. Hak & Dr. H. J. Prakke, Assen, 1957, 285 blz., ingen. f 10.75, ingeb. f 12.75.

Een historische ontwikkelingsschets van de reformatie in Culemborg geeft een heel ander beeld dan de doorsnee hollandse gemeente. Ligging en leiding van de Heerlijkheid Culemborg zijn hier wel de oorzaak van. De reformatie in deze plaats valt daarom in drie perioden uiteen: 1. 1540—1567 De Reformatie komt erg langzaam en in het verborgen op. 2. 1577—1610 Definitieve vestiging er van en massale overgangen. 3. Continuering van deze toestand tot de Bataafse Republiek.

Dat de Reformatie juist deze bepaalde loop had, is te danken aan de houding van de overheid, de verdediging van het Rooms-Katholicisme en de werfkracht van het Protestantisme. Al naar gelang de overheid Rooms-katholiek of Protestant was, werd n.l. het Protestantisme tegengewerkt en het Catholicisme bevoorrecht en omgekeerd. Door de omstandigheid, dat de Contra-reformatie in Culemborg eerder aanwezig was dan de Reformatie, had het Catholicisme van de aanvang af een grote kracht om zich te verweren. Het Protestantisme had echter in zijn beginperiode weinig wervingskracht door het verdeeld zijn in een Calvinistisch en Luthers kamp. Het boek bevat te veel historische gegevens dan dat hier een opsomming er van gegeven kan worden. Men vindt er n.l. rapporten van Jezuiten, vondsten van reformatorische lectuur, een martelaarslied van een Doopsgezinde, getuigenissen over hagepreken, vonnissen van beeldbrekers, een enquête onder Rooms-katholieke geestelijken etc. Het is daarom een rijk boek, het geeft zo objectief mogelijk de feiten weer, doordat het de bronnen laat spreken zonder al te veel commentaar en interpretatie. Zeer de moeite waard als bron voor geschiedvorsing.

Utrecht

TH.P.P.

PROF. DR. S. VAN DER LINDE: *Het Gereformeerd Protestantisme*. Rede uitgesproken bij enz. G. F. Callenbach N.V. Nijkerk 1957. 28 blz. gebroch. f 1.50.

Na het proefschrift van Dr. Van der Linde „De leer van den Heiligen Geest bij Calvijn” (1943) zal het niemand verwonderen hier te lezen dat wedergeboorte een oergereformeerd levensstuk is (blz. 13). Wereldschokkend is het niet dit te constateren, overigens is het wel moedgevend dat de geschiedenis van het gereformeerd protestantisme in Utrecht aan een buitengewone leerstoel zal worden gedoceerd om zulke dingen te zeggen. In deze rede wordt naar het voorbeeld van Voetius de pietas weer op moderne en frisse wijze cum scientia verbonden. De gereformeerde pietas mag zich nu niet bepaald in een hoogconjunctuur verheugen, nog minder de bestudering van het protestantisme dat in calvijns-calvinistische zin gereformeerd wil heten. Tussen 1920-40 was dit bijv. in kringen van de V.U. nog anders. Al zijn voor dit verschijnsel mijns inziens niet zo tot pessimisme aanleiding gevende oorzaken aan te wijzen er is alle reden om bezorgd te zijn of niet dikwijls met de gereformeerde zede en levensstijl, de gereformeerde vroomheid, badwater met kind wordt weggegooid. Dr. Van der Linde heeft oog voor niet gezonde uitwassen en aangroeijsels, kortom voor de ambivalentie der menselijke vroomheid en hij ruimt de misverstanden die door Ritschl (en ten onzent zou ik zeggen door het bekende leerboek van Reitsma-Lindeboom) ten aanzien van het oordeel over het karakteristieke van de nadere reformatie zijn ontstaan op.

Terecht wijst hij er op dat in ons land reformatie en nadere reformatie naar inhoud en bedoeling niet te scheiden ja precies gelijk zijn. Toch faalt hij de verkleuring der pietas door het puritanisme van Engelse en Schotse bodem aan te wijzen; ze wordt eerder argeloos geprezen (blz. 10). Haast te zorgvuldig wordt de pietas ten aanzien van de schepping omlind. Vooral in verband met dit punt maakt de schrijver ons razend nieuwsgierig naar de schatten te vinden bij Voetius, Amesius en Saldenus over de houding van de nadere reformatie (waarom deze term nog gebruikt?) ten aanzien van de cultuur (noot 68). Dat een samenvattende beschouwing hierover ontbreekt constateerde men 30 jaar geleden reeds; hoogst incidenteel put men uit deze gegevens zo bijv. Prof. Schippers in de noten van zijn „De Geref. Zede”. Ook op andere punten prikkelt Prof. Van der Linde onze nieuwsgierigheid naar wat hij verder nog onder de kerk houdt over deze graag vergeten periode uit de vaderlandse kerkgeschiedenis.

Want wie in geschiedenis belang stelt om het heden beter te leren kennen intrigneert de vraag hoe de *pietas cum cultura coniungenda*, eigenlijk meer dan de belangrijke opmerkingen die Prof. Van der Linde over een aantal gereformeerde noties heeft gemaakt.

De bewering dat Thomas à Kempis tegenwoordig in gereformeerde kring helemaal niet meer wordt gelezen lijkt me niet te bewijzen en op het eerste gezicht niet waar.

Het ligt er maar helemaal aan wat men onder gereformeerde kring wenst te verstaan. Naast dindelfker dan in deze inaugurele worden de lozen de gedachten van Dr. v.d. Linde met name over de nadere reformatie in een artikel van zijn hand in het N.T.T. 10e jg. afl. 1 okt. 1955: Het werk van de Heilige Geest in de gemeente. Amsterdam J.S.

DR. K. H. ROESSINGH: *De godsdienstwijzgerige problematiek in het denken van Martin Heidegger*. Van Gorcum & Comp N.V. Assen 1950. 232 blz. ingen. f11,75, geb. f13,50.

Ik wil de bespreking van deze Leidse dissertatie beginnen met enkele formele opmerkingen, die boven het louter formele uitwijzen. — Het is mij opgevallen, dat het boek wemelt van de drukfouten, op blz. 46 vv. niet minder dan tien, waaronder enkele zeer storende (blz. 47 r. 14 moet „van” verdwijnen, blz. 47 r. 18 moet „afhankelijkheid” staan i.p.v. onafhankelijkheid); het aantal drukfouten is met 100 niet geteld. — Nog slordiger dan de correctie van de drukproeven is Dr. Roessinghs gebruik van de leestekens, waardoor zijn boek hier en daar iets heeft van moderne poëzie. Soms is er gedurende enkele regels geen leesteken te bekennen (b.v. blz. 76 r. 15 vv.), dan weer staan ze, waar ze niet moesten staan. Bij de geheimtaal, die Dr. Roessingh in navolging van Heidegger schrijft, is dat hinderlijk en irritant. — Niet gelukkig is de schrijver met zijn vertaling van Heideggers begrippenmateriaal: tijdmatigheid voor *Zeitlichkeit*, geschiedmatigheid voor *Geschichtlichkeit*, in-lopen voor *Vorlaufen*, dingelijk voor *dinghaft* enz. zijn m.i. onaanvaardbaar, om maar te zwijgen van Griekendom, geweestheid, verwijzen aan enz. met als hoogtepunt het uitgestoken-gehouden-worden als weergave van *Hinausgehaltenheit* (in das Nichts). Waar *Ent-schlossenheit* wordt vertaald met vastberadenheid krijgt het een geheel andere betekenis en „waarde” dan bij Heidegger. Het ware beter geweest al deze woorden niet te vertalen: wie in Heidegger min of meer thuis is moet terugvertalen, wie dat niet is legt het boek toch na drie blz. weg. — Dr. Roessingh heeft nml. geen enkele concessie gedaan aan zijn lezers, maar heeft in stuutelig Nederlands tal van blz. geschreven, die echt niet te lezen zijn. Een aantal zinnen is niet te begrijpen (b.v. blz. 80 r. 15 vv.) — ook vanwege de willekeurige neergesmeten leestekens — bij een aantal andere vraagt men, hoe de dingen zo gezegd konden worden! Nu is opzichzelf het oplossen van geheimschrift een aardige bezigheid, maar Dr. Roessingh geeft te veel daarvan. En wel is het moeilijk de gedachten van Heidegger in dragelijk Nederlands weer te geven, maar Dr. Roessingh heeft zelfs niet getracht dat te doen. — Hier en daar blijft hij bij zijn interpretatie van Heidegger benodden de maat, zo b.v. waar hij aan de woorden van Heidegger „Im Sein des Seienden geschieht das Nichten des Nichts” de conclusie verbindt „Dus in het zijn steekt een stuk niets” (blz. 47), waarmee de verhouding van zijn en niets is afgedaan! — Zo zijn er nog enkele voorbeelden van een Heidegger-interpretatie, die een dissertatie onwaardig zijn. Al met al: een onmogelijk boek.

Nu moet ik opnieuw beginnen: want in deze studie zit véél goeds. De bedoeling van Dr. Roessingh is geweest inzicht te geven in de godsdienstwijzgerige problematiek in het denken van Heidegger, en hij is daar m.i. in geslaagd. Hij geeft daartoe een overzicht van Heideggers denken (I) in de periode tot ± 1930 (blz. 18-62) en (II) in de periode sedert ± 1935 (blz. 63-145). Het overzicht is van (I) is m.i. méér geslaagd dan dat van (II), maar beide zijn het resultaat van grondige, gedegen studie en van een geduldig luisteren. Verdienstelijk is, dat Dr. Roessingh de kleine verschuivingen in de ± 1930 verschenen werken in vergelijking met *Sein und Zeit* I goed laat zien, en daarin reeds de aankondiging van de overwinning op (van, zegt Dr. Roessingh) de metafysica en van de nieuwe ontologie met dit is een van de sterkste gedeeltes van het boek, dat óók geschreven is als „een nieuwe bestemming op de eenheid en samenhang van dit denken in zijn verschillende perioden” (blz. 3). — Dan volgt (II) een analyse van Heideggers visie op Christendom en theologie en van zijn vraag naar de opgang van het Heilige, met als intermezzo een weergave van zijn beschouwingen over de vlucht der goden, de *Feld Gottes* (Holderlin), de dood

van God (Nietzsche). M.i. had Dr. Roessingh duidelijker kunnen laten uitkomen, hoe gewelddadig Heideggers interpretatie van de geschiedenis van het Christelijk geloof en de theologie is, en hoe hij in de critiek op het „Christendom” in feite de windmolens van de Scholastische theologie bestrijdt: dan had hij ook *méer* kunnen zeggen over de relatie van de God, wiens *Fehl* en dood Heidegger afkondigt, tot de „christelijke” God. Ook hadden de consequenties van de *Fehl Gottes*, die Heidegger uitvoerig heeft getekend (b.v. in de notities betreffende de *Überwindung der Meta-physik in Vortrage und Aufsätze*), de verwording van het zijnde tot *Gestell* en van de mens tot arbeider, meer aandacht verdiend. Met grote waardering echter las ik de Conclusie (IV) die achtereenvolgens de Zijns problematiek, de God, wijzenge problematiek en de godsdienst-wijserige problematiek behandelt en een in grote trekken juist beeld geeft, al wordt aan het ethisch gehalte van Heideggers latere filosofie geen recht gedaan (vgl. blz. 214) en al zouden de conclusies in § 3 wat voorzichtiger kunnen worden geformuleerd. Al met al: een belangrijk boek.

Rotterdam

J.S.W.

JOSEPH MÖLLER: *Existenzialphilosophie und katholische Theologie*. Verlag für Kunst und Wissenschaft, Baden-Baden 1952. 226 S. Kart. D.M. 29.40.

In 1952 verscheen deze confrontatie van de filosofie van Heidegger met de (Rooms-) Katholieke theologie: de bespreking in 1957 moet beginnen met excuses aan schrijver en uitgever voor het feit, dat het boek niet eerder werd besproken. — Vanzelfsprekend heeft Möller bij het schrijven van zijn boek geen rekening kunnen houden met de werken van Heidegger, die na 1950 zijn verschenen: in de Brief over het Humanisme van 1947 en in de bundel *Holzwege* van 1950 liggen echter de grondlijnen van het „nieuwe denken” van Heidegger al voor het grijpen, zodat het Möller toch mogelijk is geweest de latere Heidegger te ontmoeten. — Het boek bestaat uit twee gedeelten: in (I) wordt een overzicht gegeven van Heideggers filosofie, zoals deze zich sedert de verschijning van *Sein und Zeit I* in 1927 — naar het oordeel van Möller zonder ingrijpende wendingen, vgl. S. 11 — heeft ontwikkeld. Evenals in het boek van Dr. K. H. Roessingh (zie boven) wordt in dit referaat ruime aandacht geschonken aan Heideggers uitspraken over de *Gottesfrage*; daarbij had Möller meer kunnen zeggen over de door Heidegger gestelde relatie tussen de Christelijke theologie en de metaphysica, terwijl de studie over het woord van Nietzsche betreffende de dood van God (m.i. het kernstuk van *Holzwege*) te weinig in het referaat wordt betrokken, zodat dit een tamelijke armoedig sluitstuk van het eerste gedeelte is geworden. Het is waar: allerlei in *Holzwege* klinkende motieven zijn naderhand verder uitgewerkt en in samenhang gebracht, toch had Möller uit de aanduidingen en heenwijzingen van de Nietzsche-studie *méer* kunnen halen dan hij heeft gedaan. — In (II) volgt een confrontatie van de gedachtenwereld van Heidegger met de Rooms-Katholieke theologie en met de „echte philosophia perennis”, het Thomisme: en vanuit deze filosofie wordt Heidegger tamelijk hoogmoedig afgewezen, zonder dat de mogelijkheid wordt overwogen, dat het denken van Heidegger betekenis zou kunnen hebben voor de theologie, en zonder dat een echt gesprek met Heidegger wordt gevoerd. Het valt niet te ontkennen, dat daarbij interessante dingen worden gezegd: toch ontgaat mij de betekenis van een dergelijke „weerlegging” van Heidegger vanuit vaststaande dogmatische posities. Wie het voorrecht heeft over enige fantasie te beschikken wéét, wat hij een dergelijke confrontatie en *Abgrenzung* (S. 12) aan het licht moet komen. Alleen zou men verwachten, dat er wat meer onrust zou zijn over de aanranding van de grondslagen van de „philosophia perennis”, die in de filosofie van Heidegger aanwezig is. — Volgens de mededeling van de Thomist Scherer zou Heidegger hebben gezegd, dat hij het met een „aufgeschlossener Thomismus” wel eens zou kunnen worden (vgl. S. 143). Ik ben het met Möller eens, dat dat waarschijnlijk een illusie is, maar hoe dan ook: dit type van Thomisme heeft Heidegger hier niet ontmoet. Was dat wel het geval geweest, dan was het boek van Joseph Möller aanmerkelijk interessanter geworden.

Rotterdam

J.S.W.

Marxismusstudien, Band 1 (Schriften der Studiengemeinschaft der evangelischen Akademien Band 3). J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen 1954. XII, 243 S. kart. DM 12.—

Marxismusstudien, Band 2 (Schriften der Studiengemeinschaft der evangelischen Akademien Band 5). J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen 1957. X, 265 S. Kart. DM 12.—

In de controverse tussen Oost en West – tussen communisme en „kapitalisme” – gaan tallozen door het leven met een aantal schematische voorstellingen en zekerheden met betrekking tot het Marxisme – Leninisme – Stalinisme en welke – ismen er nog mogen volgen, zonder zich echt in de gedachtenwereld van het Marxisme enz. te hebben verdiept. Aanvaarding en afwijzing van het communisme zijn daardoor gewoonlijk affectief geladen en dus weinig gefundeerd, en dat terwijl de gróóteste bedreiging van de wereldvrede ligt in de affectieve, impulsieve reacties over en weer! Het is dan ook een goed ding, dat de Evangelische Akademien – merkwaardig: niet de bentgenoten, van Ollenhauer en zijn S.P.D. maar de Evangelische Akademien! – een systematisch-opgezette studie van de Marxistische gedachtenwereld zijn begonnen, waarvan de eerste en voorlopige resultaten zijn neergelegd in de beide bundels *Marxismusstudien*, die nu zijn verschenen. Het is mogelijk, dat daardoor de discussie over het complex van Marxisme-communisme in het Westen in een wat zakelijker sfeer wordt gebracht – wat nog niet wil zeggen, dat daardoor de afwijzing van het communisme minder krachtig zou worden, integendeel. De samenstellers van de bundel, die hier demonstreren, dat ook in de „gesteswetenschap” team-work mogelijk is, geven dan ook in eerste instantie zakelijke informatie: ze trachten de motieven en doeleinden, de zekerheden en verwachtingen van het Marxisme-communisme te verstaan en voor de lezer begrijpelijk te maken. Daarin zal de één wel meer zijn geslaagd dan de ander, toch geeft dit werk de neerslag van grondige, toegewijde studie van het soms wel zeer vreemde landschap, dat het stroomgebied van het Marxisme heeft doen ontstaan. „Es geht . . . um die Frage, wie weit sich die gegenwärtige Auseinandersetzung mit dem dialektischen Materialismus überhaupt über ihre Grundlagen und ihre Kategorien klar ist. Unnötig sollte es sein, darauf hinzuweisen, dass derjenige von vornherein unterlegen ist, der die theoretischen Grundbegriffe des Leninismus und Stalinismus nicht ebenso ernsthaft durchdenkt wie die Anhänger der Systems selbst” aldus E. Metzke in het voorwoord van het eerste deel, waarin met een aantal „traditionele” critieken van het Marxisme wordt afgerekend.

De inhoud van de *Marxismusstudien* is als volgt: (Band I) Erich Thier: *Etappen der Marxinterpretation*, Ludwig Landgrebe: *Hegel und Marx*, Friedrich Delekat: *Vom Wesen des Geldes, eine theologische Marxanalyse*, Hermann Bollnow: *Engels' Auffassung von Revolution und Entwicklung*, Heinz-Horst Schrey: *Geschichte oder Mythos bei Marx und Lenin*, Richard Nürnberger: *Lenins Revolutionstheorie. Eine Studie über "Staat und Revolution"*, Iring Fetscher: *Der Marxismus im Spiegel der französischen Philosophie*, Heinz-Dietrich Wendland: *Christliche und kommunistische Hoffnung*, (Band II) Erwin Metzke: *Mensch und Geschichte im ursprünglichen Ansatz des Marx'schen Denkens*, Iring Fetscher: *Von der Philosophie des Proletariats zur proletarisch Weltanschauung*, Richard Nürnberger: *Die französische Revolution im revolutionären Selbstverständnis des Marxismus*, Thilo Ramm: *Die künftige Gesellschaftsordnung nach der Theorie von Marx und Engels*, Erich Thier: *Marx und Proudhon*, Erich Matthias: *Kautsky und der Kautskyanismus. Die Funktion der Ideologie in der deutschen Sozialdemokratie vor dem ersten Weltkriege*, Christian Gneuss: *Um den Einklang von Theorie und Praxis. Eduard Bernstein und der Revisionismus*, H. H. Groothoff: *A. S. Makarenko und das Problem der Selbstentfremdung in der europäischen und sowjetischen Pädagogik*.

Het is natuurlijk mogelijk bij deze bundels een reeks van waarderende en toch ook wel een aantal kritische opmerkingen te maken. Enkele daarvan moeten worden genoemd. Het is mij opgevallen, dat aan de crisis van het Sowjet-systeem sedert de dood van Stalin (en in feite al ver vóór zijn dood!) in deze bundels geen aandacht wordt geschonken: natuurlijk is dat een terrein van tasten-in-het-duister en half-gefundeerde hypothesen, maar het had m.i. in de tweede bundel ter sprake moeten komen. Ook mis ik pijnlijk een grondige beschouwing over de grondslagen en achtergronden (en de concrete uitwerking!) van de opvoeding in het Sowjet-systeem en een analyse van de „menselijke verhoudingen” met hun ver-strekkende consequenties onder dit systeem: het enige daarover vind ik in het weinig-diepgaande

artikel over A.S. Makarenko in de tweede bundel. Ten slotte moet in de Marxismus-studien ook aandacht worden gegeven aan de Titoistische enz. interpretatie van het communisme en aan de weerslag daarvan op het Sowjet-systeem. Ik neem aan, dat in een derde bundel deze facetten van het probleemgebied wel aan de orde zullen komen: dat zal een waardevolle aanvulling kunnen zijn op deze te eenzijdig-historische bundels.

Rotterdam

J.S.W.

U. ALTMANN, E. KÖLLN: *Kirchenbuch für evangelische Gemeinden*. A. Töpelmann, Berlin. 1 Die Gottesdienste: Erhebet eure Herzen, 5. Auflage 1948. XX + 333 blz., geb. DM 9.—; 2 Die Handlungen: Wir sind des Herrn, 3. Auflage 1948. IX + 192 blz., geb. DM 4.80.

Deze twee delen vormen tezamen een 'dienstboek' zoals in Duitsland wel meer voorkwam: door predikanten individueel ontworpen en uitgegeven, en — blijkens de herdrukken — ook terdege gebruikt. Dit heeft de Pruisische *Agende* van 1894 tot grondslag: deze is de meest verbreide en biedt de wezenlijke delen van de 'evangelische' godsdienstoefening 'in psychologische Reihenfolge' (S. XI). In een inleiding leggen de schrijvers rekenschap af van hun opzet en uitwerking. Zij zijn daarbij voor ons, die breedvoerige Kanttekeningen op het Hervormde Dienstboek gewend zijn, wat summier. Maar opvallend is de benijdenswaardige vrijheid, waarmee zij — ook zonder uitdrukkelijk verweer — kunnen opkomen voor dingen die bij ons verschrikkelijk hoog zouden worden opgenomen, of verzwegen. Om het 'ergste' te noemen: 'auf vielfache Wünsche' is als geloofsbelijdenis behalve het Apostolicum en het Nicaenum ook een 'Biblicum', een compilatie van schriftwoorden, afgedrukt. Daar komt de *reddito fidei* dan wel in het gedrang, maar als ter ondervanging van dit bezwaar bieden de bewerkers ook nog de door de synode van 1848 overgenomen geloofsbelijdenis van C. I. Nitzsch, de bekende 'Vermittlungstheologie'. Daar missen wij dan de maagdelijke geboorte, de opstanding des vleses en de nederdaling ter helle; als men het zo voor zich uit leest, klinkt het waarlijk nog welluidend en bijbels ook. Voor de wedergroet van de gemeente voorts brengen Altmann en Kölln een alternatief op 'Zweedse' wijze: als de predikant gezegd heeft 'de Heer zij met U', dan mag de gemeente ook antwoorden 'Gott sei mit dir'; zoals indertijd ook voor het Nederlands Hervormde Dienstboek werd voorgesteld: 'Ook met u zij de Heer'. De auteurs vinden 'en met uw geest' 'schwer verständlich'. Voor de opstellers van de vrijzinnige Bijdrage tot de Hervormde Eredienst zal de loffelijke nuchterheid van deze Duitsers een (schrale) troost zijn.

De indeling van deel 1 is zo, dat men met de *Agende* als grondslag voor de hoofddiensten alle teksten in de verschillende rubrieken uitgeschreven voor zich krijgt; ook de gebeden, waaronder oude *Kollekten* en nieuwe. Tussen Kerstmis en Pinksteren vertoont de tekstenkeuze geringe, na Trinitatis belangrijkere afwijkingen van het traditionele kerkelijke jaar. Deel 2 geeft uitvoerig materiaal voor de bediening der sacramenten. O.a. in de formulieren voor de biecht (als voorbereiding voor het avondmaal en als zelfstandige dienst), de doop en de bevestiging van een doop die niet door een ambtsdrager is bediend, valt het op dat het geestelijke klimaat onder onze Lutherse, of althans 'evangelische' broeders in Duitsland toch wel aanmerkelijk anders is dan bij ons, 'issus de Calvin' als wij zijn. Dat maakt het ons niet gemakkelijk, de verdiensten van dit werk voor de praktijk te onderkennen. Zij lijken mij nochtans aanzienlijk. Ook de Nederlandse predikant vindt hier goed gekozen teksten en schriftgedeelten voor tal van omstandigheden in overvloed (101 trouwteksten b.v.) — wat hem natuurlijk van eigen bijbellectuur niet zal ontslaan! Waardevol zijn stellig de opgaven van muziekliteratuur, waardoor overleg tussen predikant en organist op een verheugend peil kan worden gebracht. Het formaat ($16\frac{1}{2} \times 23$ cm) verdient wegens het hierbij mogelijke lettertype misschien wel de voorkeur boven dat van het Hervormde Dienstboek; een ontwerp overigens dat vergeleken bij het hier voor ons liggende vol zit van scherp-slijperij. Zo valt hier veel te leren. Jammer dat het papier van slechte kwaliteit is, en dat de toezending niet in 1948 kon geschieden.

Eindhoven, juli 1957

J. H. SMIT SIBINGA

De Kerkorde van de N.H. Kerk schrijft voor, dat de predikanten bij de leiding van de Kerkdiensten gebonden zijn aan het Dienstboek (Art. IV sub 9, Art. VII sub 5, Art. XI sub 4 enz.). Het is dus van groot gewicht, hoe het Dienstboek van de N.H. Kerk eens zal zijn — thans nml. is er nog een Dienstboek-in-ontwerp en is het gesprek over de vormgeving van de Eredienst nog aan de gang. De geschiedenis is bekend: in 1950 verscheen de eerste uitgave van het Dienstboek-in-ontwerp, waarop de Vereniging van Vrijzinnige Hervormden in 1952 reageerde met zijn Bijdrage tot de Hervormde Eredienst. In 1955 verscheen het Dienstboek-in-ontwerp in tweede druk, gewijzigd en aangevuld, zonder dat met de Vrijzinnig-Hervormde Bijdrage veel rekening gehouden was. In het voorjaar van 1957 reageerde de Vereniging van Vrijzinnige Hervormden weer met een geheel herziene uitgave van de Bijdrage tot de Hervormde Eredienst, die thans voor mij ligt, in streng zwart linnen gebonden en gedrukt ter Koninklijke Drukkerij Van Gorcum & Comp N.V. Hier is geen ruimte om uitvoerig op de mérites en gebreken van deze Bijdrage in te gaan: zeker is echter, dat de Studiecommissie hard en goed heeft gewerkt, en dat deze tweede uitgave beter is doordacht en verzorgd dan die van 1952. Naar mijn mening spreekt de Studiecommissie terecht ook over het Dienstboek-in-ontwerp van 1955 het „onaanvaardbaar” uit: ze weet daarbij te spreken uit naam van die „groepen in de Kerk, die van mening zijn, dat alleen reeds uit een oogpunt van Christelijke barmhartigheid een kerkelijke liturgie zo moet zijn opgezet, dat zij mensen van deze tijd kan aanspreken” (blz. 6). Want in het Dienstboek-in-ontwerp van 1955 is de sfeer van confessionalisme en traditionalisme, die het ontwerp van 1950 reeds kenmerkte, onverminderd aanwezig, al zijn dan enkele archaische formuleringen vervangen door andere, die wat minder ver van de 20ste eeuw afstaan. Terecht naar mijn mening is ook het verzet tegen de „hegemonie van het Apostolicum” (blz. 9): „Het is ons een raadsel, waarom men halsstarrig aan een paar oudkerkelijke belijdenissen vasthoudt, die meer prestige hebben als traditie dan als zuivere weergave van het Evangelie” — dat is duidelijk, zij het dan ook weinig elegant, geformuleerd. Op blz. 77vv. wordt een aantal geloofsbelijdenissen afgedrukt, o.m. die uit de liturgie voor elke dag van de *Retraite de Pomeyrol*, een in alle eenvoud en soberheid treffende belijdenis, en de nog altijd bruikbare belijdenis van de Kring Eredienst. — Het is begrijpelijk, dat de Vereniging van Vrijzinnige Hervormden in het voorwoord met een zeker ongeduld en niet zonder wrevel zegt: „Moge zij (sc. de N.H. Kerk) onze Bijdrage tot de Hervormde Eredienst als gesprekspartner eindelijk ernstig nemen” (blz. 7). Inderdaad: daarmee zou véél gewonnen zijn, niet het minst voor de N. H. Kerk zelf.

Rotterdam

J.S.W.

Het sociale denken in de Oecumene. Enkele oecumenische studies en rapporten uit de periode 1948-1956. Bockencentrum N.V. 's-Gravenhage 1957. 140 blz. ing. f 3.25.

Dit keurig-verzorgd uitgegeven boekje bevat na een voorwoord van Prof. Dr. W. F. Dankbaar en een (korte) inleiding van Prof. Dr. W. Banning een aantal documenten van „het sociale denken” — een vreemde titel — in de Oecumene. Het geeft de tekst van de Boodschap der Kerken, die uitging van de Assemblee van de Wereldraad van Kerken te Amsterdam (1948) en het te Amsterdam opgestelde rapport over de Kerk en de maatschappelijke wanorde, waarin voor het éérst het begrip „responsible society” opdaagt. Verder de studie over De verantwoordelijke maatschappij in een wereldperspectief uit het program van de Wereldraad van Kerken van 1952, de rede over De verantwoordelijke maatschappij, door Dr. C. L. Patijn voor de derde sectie van de Assemblee van de Wereldraad van Kerken te Evanston uitgesproken, en het rapport van deze derde sectie over De verantwoordelijke samenleving in wereldperspectief (1954). Bij dit rapport zijn de kritische opmerkingen van de Remonstrante Broederschap gevoegd benevens de opmerkingen van de Raad voor de zaken van Kerk en samenleving van de Nederlandse Hervormde Kerk. Daarnaast staat een uiteenzetting aangaande De gemeenschappelijke Christelijke verantwoordelijkheid tegenover gebieden in snelle sociale overgang, in

de zomer van 1955 te Davos opgesteld onder leiding van Prof. Dr. E. de Vries. Tenslotte vinden we een rapport over De veranderingen in maatschappij en staat en de roeping der Kerk voor een verantwoordelijke maatschappij, in 1954 door de Oecumenische Raad van Kerken opgesteld, en een rapport over De betekenis van de georganiseerde arbeid in de samenleving, in 1956 door de Oecumenische Raad van Kerken in Nederland opgesteld, en hier voor het eerst afgedrukt. Een handig boekje, dat zijn f 3.25 wel waard is.

Rotterdam

J.S.W.

DRS. I. ROSIER O. CARM., *Ik Zocht Gods afwezigheid*; Psychologische peilingen inzake Religieus-sociale toestanden in Europa, N.V. Uitgeverij Pax; 's-Gravenhage, 1956, 362 blz.

In de serie „Publicaties van het Katholiek-kerkelijk Instituut” heeft Pater I. Rosier een studie over de godsdienstige gesteldheid onder arbeiders in Frankrijk en Spanje laten verschijnen. De schrijver heeft in vele gedeelten van Europa geleefd en gewerkt als gewoon arbeider en heeft zo van zeer nabij de geestesgesteldheid van deze mensen kunnen peilen. Onder de indruk gekomen van de veel geuite klacht over de grote onkerkelijkheid onder deze categorie mensen trok hij er op uit om de waarheid van deze uitspraak te toetsen aan de werkelijkheid. Zijn onderzoek bracht verrassende dingen aan het licht. Hij ontdekt, dat er nog veel positieve, godsdienstige belevingen schuil gaan onder alle z.g.n. onverschilligheid. Er wordt daarom terecht een critisch oordeel uitgesproken over allerlei statistisch materiaal, omdat dit vaak een niet-getrouw beeld van de werkelijkheid weergeeft. Om deze gegevens te kunnen verzamelen heeft hij de z.g.n. non-directive-interviewmethode gebruikt. Door bovendien volkomen incognito te leven kwam hij veel uitingen en gedraglijnen op het spoor, die men anders onmogelijk gevonden zou hebben. Hij komt langs deze weg echter tot heel andere conclusies dan de prêtres-ouvriers, doordat hij de godsdienstige rudimenten erg positief waardeert. „Zeer veel Christendom is een onbewust bezit geworden”, merkt Pater Rosier op (blz. 216). Maar meer is het ook niet, „al is dit bestaan door eeuwenlang Christendom gedoopt” (blz. 216). De prêtres-ouvriers hebben een veel pessimistischer visie op dit gebied, zoals de schrijver zelf ook vermeldt. De prêtres-ouvriers houden niet op met klem te beweren, dat er werkelijk een ware „Gottesfinsternis” onder de arbeiders heerst, wat in dit boek ook niet ontkend wil worden. Ik kan mij niet aan de indruk onttrekken, dat hier een weifelende houding tegenover de noodzakelijkheid van het werk van deze prêtres-ouvriers zich openbaart. Dit is een kleine schaduwzijde aan dit prachtige werk. Want overigens merkt hij op, dat de zielzorgmethoden onder deze arbeidersbevolking wel verouderd zijn en een nieuwe aanpassing vragen.

De onderzoeken in Spanje, die in dit boek 120 blz. beslaan, kunnen helaas niet hoger predicaat verdienen dan „reisindrukken plus dagboekfragmenten”. Ze zijn te summier om concluderende opmerkingen er aan te verbinden.

Na alles moet gezegd worden, vooral wat de visie op de Franse toestanden betreft: een zeer informatief, helder geschreven boek over de arbeiderstoestanden.

Utrecht

TH.P.P.

DS. H. VOLLENHOVEN, *Evangelisch Commando. Deel II. In actieve dienst*. J. H. Kok N.V. Kampen 1957. 132 blz. geb. f 4.95.

Verkooptechnisch is er misschien iets voor te zeggen dat het theoretisch en praktisch deel van Ds. V's handleiding voor J & E in twee bijna even dunne overigens keurig verzorgde boekjes op de markt is gebracht.

Toch is hierdoor de vaart er wat uit en komt men er maar moeilijk toe om het tweede geheel uit te lezen, tot en met de belangrijkste slothoofdstukken. Theologisch is er ook ditmaal weinig nieuws. Maar het is ook niet direct voor theologen geschreven! Herzegd wordt op populaire wijze wat anderen voorzeiden.

De typering van de moderne jeugd als jeugd zonder God, geloof en hoop, tussen God en chaos, mag dan al waar zijn maar is weinig origineel, laat staan overtuigend. Graag had ik gezien dat Ds. V. meer licht had geworpen op de onopzettelijke

evangelisatie *binnen* die verbanden waar men de moderne jeugd kan vinden; een poging daartoe in de laatste hoofdstukken ondernomen lijkt me niet helemaal geslaagd.

Maar de eerlijke en op de man af gerichte poging om alle Christenjongeren die belijdenis aflegden van hun geloof, hun missionaire roeping concreet te maken kan niet genoeg worden gewaardeerd. Maar dient dit commando niet reeds op de belijdenis-catechisatie gehoord te worden? Gelukkig maakt de methode die Ds. V. ontwierp voor de bekering van de kerkelijke jongere niet die fouten die vele van zijn voorgangers, die meenden iets tot de jeugd te zeggen te hebben, tot grote schade van de kerk op hun geweten hebben. De arbeidstherapie die hier aangeraden wordt zou nog wel eens verre consequenties kunnen hebben voor heel het kerkelijke jeugdwerk, omdat de jeugd hier zelf in de gelegenheid wordt gesteld niet alleen de nieuwe gedachten zich eigen te maken maar ook in praktijk te brengen.

Amsterdam

J.S.

Evangelisches Kirchenlexikon. Kirchlich-theologisches Handwörterbuch, herausgegeben von Heinz Brunotte und Otto Weber, 18/19. Lieferung (II Sp. 513-768). Vandenhoeck und Ruprecht, Göttingen o.J. (1957). 128 S. Brosch. DM 9.60

Evangelisches Kirchenlexikon. Kirchlich-theologisches Handwörterbuch, herausgegeben von Heinz Brunotte und Otto Weber, 20/21. Lieferung (II Sp. 769-1024). Vandenhoeck und Ruprecht, Göttingen o.J. (1957), 128 S. Brosch. DM 9.60.

In deze afleveringen van het E.K.L. staat een aantal belangrijke artikelen, waaronder het trefwoord *Kirche* c.der. een grote plaats inneemt. In het artikel *Kirche* werd ik getroffen door een werkelijk uitnemend overzicht van de grote themata van het oecumenisch gesprek over de ecclesiologie, met een goede beschrijving van de typen van ecclesiologie, die resp. de Oosters-orthodoxe Christenheid, het (Rooms-) Katholicisme en het congregationalisme (Independentisme) kenmerken. — Onder het trefwoord *Kirchengeschichte* geeft het E.K.L. een zeer uitvoerig (34 blz.) tijdstafel-overzicht van de Kerkgeschiedenis, verdeeld over zes evenwijdige kolommen, omvattend (1) de politieke geschiedenis, (2/3) de Kerkgeschiedenis, (4/5) de theologie-geschiedenis en (6) de *Geistesgeschichte* en cultuurgeschiedenis — vanaf de Reformatie is kolom (2) gewijd aan het Katholicisme, kolom (3) aan het Protestantisme. Zo wordt de geschiedenis met zijn samenhang op een m.i. verantwoorde wijze overzichtelijk, hoewel uiteraard de samenhang tussen Kerkgeschiedenis en *Geistesgeschichte*, tussen theologie en cultuur, in een tijdstafel (jaartallen!) verborgen moet blijven. Het is daarom te betreuren, dat niet in een uitvoerig artikel op deze wisselwerking wordt ingegaan — maar dat kan s.v. Theologie nog komen. — Verder ontmoette ik goede artikelen over Kerkbouw (maar zonder afbeeldingen, plattegronden enz. er is trouwens in heel het E.K.L. niet één afbeelding te vinden), Kerklied, Kerkmuziek, Christelijke kunst(!), een zéér uitvoerig artikel over de Duitse Kerkstrijd in de jaren van het Hitler-régime, en een eveneens uitvoerig artikel over het Kerkrecht. — Daarnaast noem ik nog een aantal goede artikelen over catecheses en catechetik en een in grote trekken verantwoord artikel over het (Rooms-) Katholicisme in onze tijd: toch zou ik K. G. Steck niet willen nazeggen wat hij over de R.K. Kerk zegt: „Hier ist die Gegenwart mit ihren wirklichen oder vermeintlichen Bedürfnissen ganz zum Herrn und zur Auslegungsnorm der älteren Glaubensvorlage geworden" (Sp. 582). Is dat nml. wáár, dan is heel het gesprek met Rome zinloos geworden . . . Al met al: ook deze afleveringen van het E.K.L. zijn verantwoord en in grote trekken bevredigend, hier en daar méér dan dat, met uitzondering van het volslagen onleesbare artikel over *Kultur(philosophie)*. Merkwaardig is de aanwezigheid van een artikel van F. J. Pop over Kerk en Wereld (Sp. 592), waarin o.m. wordt gezegd, dat het *Werk der offenen Tür* zeer bekend is.

Rotterdam

J.S.W.

Boekbesprekingen *Vox Theologica*,

Jaargang XXVII, gerangschikt naar auteursnamen.

ANDEL, C. P. VAN	23	JANSE DE JONGE, A. L.	154
ANZ, Wilhelm	27	JASPERS, K.	27
BAKHUIZEN VAN DEN BRINK, J. N.	134	JENNI, E.	150
BAKKER, J. T.	26	KELLER, W.	59
BANNING, W.	28	KIRCHENLEXIKON, Evangelisches	159
BAUER, Walter	190	KLOEK, J.	157
BAVINCK, J. H.	29, 31	KOOLE, J. L.	30
BERG, J. VAN DEN	26	KOPER, J.	94
BERG, J. H. VAN DEN	153	KRAFT, H.	133
BIETENHARD, H.	90	KRETSCHMAR, G.	25
BLANKE, F.	91	KRISTENSEN, W. Brede	24
BOLKESTEIN, M. H.	24	LANGEVELD, M. J.	154
BOOY, TH.	157	LEENDERTZ, W.	151
BORN, A. VAN DEN	59, 188	LEEuw, V. DE	132
BOUMAN, P. J.	63	LUGTIGHEID, G.	31
BRILLENBURG WURTH, G.	62	MARCEL, G.	135
BIJBELS WOORDENBOEK	59	MARTIN, B.	30
CONRAD, W.	93	MEININGER, J. V.	27
DEDEN, D.	132	MISKOTTE, K. H.	58
DIBELIUS, M.	59	MULDER, H.	151
DÖRRIES, H.	133	MÜNDIGE WELT, Die	61
DIJK, M. P. VAN	31	MUSSNER, F.	89
ELZINGA, M. J.	30	NEWMAN, J. H.	191
ERANOS-JAHRBUCH	64	NIFTRIK, G. C. VAN	30
EVANGELISCHES KIRCHENLEXIKON	159	PEURSEN, C. A. VAN	156
FESTGABE für K. Barth	60	PIPER, O. A.	28
FRIEDLANDER, P.	152	RECHERCHES sur la famille	155
GAAY FORTMAN, W. F. DE	63	ROSIN, H.	133
GELDEREN, C. VAN	89	SCHONEVELD, J.	23
GILHUIS, C.	31	SELMS, A. VAN	95
GISPEN, W. H.	23, 150	SLOOTEN, J. VAN	27
GOEDE, M. DE	31	SMELIK, E. L.	32, 189
GOLTERMAN, W. F.	158	SOETENDORP, J.	58
GOSLINGA, C. J.	150	SPIER, J. M.	62
GRAAF, J. DE	92	THIELICKE, H.	90
GRAAFF, F. DE	156	UTTLEY, F.	30
GRAAFSTAL, C. M.	32	VISSER, A. J.	190
HEYBOER-BARBAS, M. E.	153	VLIJM, J. M.	191
HOEFELD, F.	92	VOLLENHOVEN, H.	157
HÖLDERLIN-JAHRBUCH	191	WAARHEID EN LEVEN	92
JAEGER, W.	151	WESTERMANN, C.	188
JAGER, O.	62, 63	WICHEN, M. VAN	61

Ingekomen boeken

- EDUARD ABEL: *Die Vogelscheuche* (Christliche Gemeindespiele 133). Chr. Kaiser Verlag, München o.J. (1957). 74 S. Brosch. DM 2.—.
- TOR ANDRAE: *Nathan Söderblom*. Alfred Töpelmann Verlag, Berlin 1957.¹
- DR. J. T. BAKKER: *Kerygma en prediking*. Rede enz. J. H. Kok N.V. Kampen 1957.
- D. DR. PHIL. H.C. WALTER BAUER: *Griechisch-deutsches Wörterbuch zu den Schriften des Neuen Testaments und der übrigen urchristlichen Literatur*. Fünfte, verbesserte und stark vermehrte Auflage, 4 5. Lieferung ἐπιγράφω-καθηλώω. καθήμαι-καθητός. Verlag Alfred Töpelmann, Berlin 1957. Jede Lieferung 96 S. brosch. DM 7.90.
- JIM BISHOP: *De dag dat Christus stierf*. Uitg. De Fontein, Utrecht z.j.²
- DR. G. BRILLENBURG WURTH: *Mensbeschouwing en maatschappelijk werk*. J. H. Kok N.V. Kampen 1957.
- F. F. BRUCE: *Die Handschriftenfunde am Toten Meer*. Neue Entdeckungen und letzte Ergebnisse. Chr. Kaiser Verlag, München 1957. 176 S. Brosch. DM
- O. CULLMANN: *Onsterfelijkheid der ziel of wederopstanding der doden? Wat het Nieuwe Testament ervan zegt*. G. F. Callenbach N.V. Nijkerk z.j. (1957) 56 blz. gec.
- DR. W. F. DANKBAAR: *Calvijn, zijn weg en werk*. G. F. Callenbach N.V. Nijkerk z.j. 226 blz. geb. f 14.50.
- DR. BERNARD DEFGAAUW: *De wijsbegeerte van de 20ste eeuw*. Uitgeverij Het Wereldvenster, Baarn 1957. 198 blz. geb. f 8.90.
- DR. A. DRUBBEL M.S.C.: *Wijsheid uit de grondtekst vertaald en uitgelegd* (De Boeken van het Oude Testament Deel VIII Boek IV). J. J. Romen & Zonen, Roermond en Maaseik 1957. 97 blz. ing.
- PETER FÜRSTENAU: *Heidegger*. Das Gefüge seines Denkens. (Philosophische Abhandlungen Band 16). Vittorio Klostermann, Frankfurt a.M. 1958. 185 S. Kart. DM 12.50, Geb. DM 14,50.
- DR. W. K. GROSSOUW: *De Zoon des Mensen*. Rede enz. Dekker en Van de Vegt N.V. Nijmegen 1957. 24 blz. gebr.
- MARTIN HEIDEGGER: *Identität und Differenz*. Günther Neske Verlag, Pfullingen 1957. 76 S. Kart.
- DR. A. M. HUGO: *Calvijn en Seneca*. Een inleidende studie van Calvijns Commentaar op Seneca: De clementia, anno 1532. J. B. Wolters, Groningen-Djakarta 1957. 243 blz. gec. f 11.90.
- DR. H. KRAEMER: *Communicatie*. Een tijdsvraag. Boekencentrum N.V. 's-Gravenhage 1957.
- WERNER KRUSCHE: *Das Wirken des Heiligen Geistes nach Calvin*. Vandenhoeck und Ruprecht, Göttingen 1957. 348 S. Ganzl. DM 26.—
- DR. A. F. N. LEKKERKERKER: *Kanttekeningen bij het Hervormde Dienstboek IV*. Boekencentrum N.V. 's-Gravenhage 1957. 127 blz. gec. f 4,50.
- HUGO RAHNER: *Griechische Mythen in christlicher Deutung*. Rhein-Verlag, Zurich 1957² (unveränderte Neuauflage). 499 S. Ganzl. f 19.60.
- REINHOLD NIEBUHR: *Wezen en bestemming van de mens*, deel II: De bestemming van de mens. Uitgeverij W. ten Have N.V. Amsterdam 1957. 300 blz. geb. f 12,50.
- DR. H. J. PRAKKE: *De samenspraak in onze samenleving*. Inleiding tot de publicistiek. Van Gorcum & Comp N.V. Assen 1957. 208 blz. geb. f 9,50.
- GERHARD VON RAD: *Theologie des Alten Testaments*, Band I: Die Theologie der geschichtlichen Überlieferungen Israels. Chr. Kaiser Verlag, München 1957. 472 S. Brosch. DM 21.—, Ganzl. DM 24.—.
- ARTHUR RICH: *Christliche Existenz in der industriellen Welt*. Zwingli-Verlag, Zürich-Stuttgart 1957. 184 S. Brosch. S. Fr. 12.80.
- MAX RUNGE: *Der Narr*. Ein Spiel vom reichen Kornbauern (Christliche Gemeindespiele 132). Chr. Kaiser Verlag, München o.J. (1957). 62 S. Brosch. DM 1.80.
- DR. P. VAN SCHILFGAARDE: *Over de wijsgerige verwondering*. Tweede, herziene en vermeerderde druk. Van Gorcum & Comp N.V. Assen 1957. 120 blz. gebr. f 4,90.
- PROF. G. J. SIRKS: *Spoorzoeken in het Nieuwe Testament*. Van Loghum Slaterus N.V. Arnhem 1957. 188 blz. geb.
- DR. W. H. VELEMA: *De leer van de Heilige Geest bij Abraham Kuyper*. Uitgeverij Van Keulen N.V. 's-Gravenhage 1957. 252 blz. ing. f 8,90.



J. BLOK

voorh. A. Th. Cahen

Breestraat 69

Leiden

Tel. 26832

Kleermakers sedert 1855

Specialiteit in TOGA'S

HET SOCIALE LEVEN IN AL ZIJN FACETTEN



Onze samenleving wordt met de dag gecompliceerder, haar aspecten talrijker. Ieder, die op enigerlei wijze in het maatschappelijk verkeer leiding heeft te geven, ziet zich voor steeds groter opgaven geplaatst. Niet alleen volksvertegenwoordigers, provinciale en plaatselijke bestuurders en overheidsdienaren zoeken een uitweg uit het conglomeraat van problemen onzer samenleving, ook kerkelijke en politieke leiders, directeuren van grote en kleinere bedrijven, personeelschefs, vakbondsbestuurders, leiders en medewerkers van allerlei sociale instellingen, artsen, psychologen, leraren en onderwijzers, maatschappelijke werkers en jeugdleiders, hebben elk op hun beurt daartoe een bijdrage te leveren.

Voor hen en voor vele anderen hoopt dit driedelige werk een goede en betrouwbare sleutel tot de kennis der moderne problematiek te zijn.

Vele vooraanstaande geleerden op seculair en kerkelijk gebied verleenden hun medewerking aan dit prachtige boek, dat uit drie delen bestaat met ongeveer 850 bladzijden.

Deel I verschijnt februari/maart 1958; deel II in september 1958 en deel III in februari 1959.

De redactie bestaat uit: Prof. Dr. Sj. Groenman, Prof. Dr. W. R. Heere en E. V. W. Vercrujse, soc. drs., bijgestaan door een commissie samengesteld uit hoogleraren uit binnen- en buitenland.

Bij intekening f 22,50 per deel, daarna f 26,50.

Uitgebreid prospectus verkrijgbaar bij de uitgever en bij de boekhandel.

Uitgave van

VAN GORCUM & COMP. N.V. te ASSEN

Verkrijgbaar in de boekhandel

Theologie en Practijk

Tijdschrift voor de Predikant

Redactie: Prof. Dr. C. J. Bleeker, Mej. Dr. C. Boer, Dr. H. Faber, Dr. M. de Jonge, Prof. Dr. C. W. Mönnich, Dr. J. F. van Royen, Dr. A. de Wilde, Ds. N. v. d. Zijpp, Ds. K. A. Beversluis.

Versijnt 4 x per jaar

Abonnementsprijs f 7,50 per jaar. Voor studenten f 6,—.

Proefnummers op aanvraag

Uit. N.V. DE TIJDSTROOM — LOCHEM

Earl R. Carlson

ZO BEN IK GEBOREN . . .

met een woord vooraf van Prof. R. Hornstra

Een boek over „SPASTICITEIT”, waarin voor het eerst een bij uitstek deskundig auteur, zelf als spastisch kind geboren, aantoont hoe liefdevolle toewijding van ouders en opvoeders, alsmede eigen stage volharding, het zwaar getroffen kind tóch kunnen voeren naar hoopvolle toekomst

Gebonden f 5,90

Alom verkrijgbaar in de boekhandel

VAN GORCUM — ASSEN

Vox Theologica

Interacademiaal
Theologisch Tijdschrift

ORGAAN VAN STICHTING
VERENIGDE STUDENTEN IN DE
THEOLOGISCHE FACULTEITEN
IN NEDERLAND

GEWIJD AAN DE STUDIE DER
THEOLOGISCHE WETENSCHAP



VAN GORCUM / ASSEN

Redactie: Dr. J. Sperna Weiland, Red.-secr. - J. Smit Sibinga, (Leiden)
 Red.-adm. - L. Leertouwer (Groningen) - A. Romein (Utrecht)
 A. J. W. ten Weerde (Amsterdam S.U.) - J. Slomp (Amsterdam
 V.U.) - G. W. de Jong (Kampen-a) - Ph. M. Muskens o.f.m.
 (Nijmegen) ... (Amersfoort)

Hoofdredacteur: J. M. Hoekstra, Oegstgeest.

Alle stukken voor de Redactie aan: Dr. J. Sperna Weiland,
 Voorschoterlaan 23, Rotterdam-O. Tel. 12.75.09.

Uitgevers: Van Gorcum & Comp. N.V. (G. A. Hak & Dr. H. J. Prakke)
 Brink - Assen.

Abonnement per jaargang: f 4.90, Buitenland f 5.50. Gironr. uitg. 802255

* * * * *

Inhoud:

<i>Prof. Dr. G. Sevenster</i> , Hoofdmomenten uit de studie der Bijbelse Theologie	105
<i>Dr. P. Winter</i> , The Main Literary Problem of the Lucian Infancy Story	117
Boekbesprekingen	123
Ingekomen boeken	128

Hoofdmomenten uit de studie der Bijbelse Theologie

Dat bij de studie van het Nieuwe Testament het onderdeel Bijbelse Theologie in de laatste decennia steeds meer het accent heeft verkregen en sinds de tweede wereldoorlog geheel in het middelpunt van de belangstelling is komen te staan, is reeds in meer dan een overzicht van de ontwikkeling der Nieuwtestamentische wetenschap geconstateerd.¹ Voor deze accentverschuiving zijn vooral twee oorzaken van beslissende betekenis. In de eerste plaats is het begrijpelijk, dat na een periode van analyse en détailonderzoek een behoefte aan samenvatting en synthese is ontstaan. Van meer gewicht is echter wel een tweede factor: de wederkerige beïnvloeding van het kerkelijk-dogmatische denken en het bijbelonderzoek.

Onder de *Nieuwtestamentische theologieën* van de laatste jaren – en daarbij denk ik, ook in het vervolg van dit opstel, aan de tijd na de oorlog – hebben die van Stauffer en Bultmann zich reeds een belangrijke plaats verworven. Over beide werken zou heel wat te zeggen zijn. Ik beperk mij tot een enkele opmerking over vragen van methode. Gelijk bekend is, geeft Stauffer bij zijn bespreking van de verschillende onderwerpen telkens een doorsnee door het geheel van de nieuwtestamentische stof. Naar mijn mening moet aan een meer gebruikelijke opzet, waarbij de theologie van de Synoptici, van Johannes, van Paulus enz. eerst ieder afzonderlijk worden besproken, de voorkeur worden gegeven. Het karakteristieke van de verschillende 'typen' komt naar mijn besef bij Stauffer's opzet onvoldoende tot zijn recht. Maar bovendien, dat er van eenheid in het wezenlijke gesproken kan worden, treedt bij een vergelijkend onderzoek aan het einde des te overtuigender aan de dag, als eerst van de verscheidenheid en de heel aparte eigenaardigheid in de prediking der afzonderlijke boeken en groepen van geschriften (b.v. evangelie en brieven van Johannes) sprake is geweest. De bezwaren tegen de structuur van Bultmanns Theologie zijn van geheel andere aard: een van de ernstigste geldt het hoofdstuk over 'Das Kerygma der hellenistischen Gemeinde vor und neben Paulus', waarbij men zich telkens afvraagt, of men deze gemeente zo duidelijk als een geheel apart type beschrijven kan. – Naast deze twee bekende werken noem ik nog een viertal andere: vooreerst F. C. Grant, *An introduction to New Testament Thought* 1950, beknopt en allerlei onderwerpen die men in een nieuwtestamentische theologie pleegt te vinden, verwaarlozend, maar stimulerend door de bespreking van verschillende, blijkbaar vooral in de Amerikaanse theologie levende kernvragen. M.i. verdienen ook twee theologieën van R.Katholieke zijde, die van Bonsirven en vooral die van Max Meinertz alle aandacht. De totnutoe genoemde boeken geven reeds door hun sterk uiteenlopend karakter en – wat Bultmann betreft, ook door interessante Epilegomena – aanleiding tot een overwegen van de vraag: wat dient men onder een Nieuwtestamentische Theologie te verstaan en welke opzet zal men prefereren. Tot een doordenken van dit laatste probleem stimuleert nog zeer in het bijzonder de geheel eigen aanpak in de Theologie van M. Albertz.

¹ Zo spreekt A. M. Hunter, *Interpreting the New Testament, 1900-1950* (1951) van 'a great revival of Biblical theology'.

Bepalen wij ons thans allereerst bij hetgeen in de theologie überhaupt, maar zeker in de theologie van het Nieuwe Testament, in het centrum behoort te staan: de *Christologie*. Sinds de tweede wereldoorlog zijn op dit gebied tal van studiën gepubliceerd, waarvan sommige zich bezig houden met het geheel van het onderwerp¹, andere aan belangrijke onderdelen en aan de godsdiensthistorische vragen zijn gewijd.² Als ik goed zie, zijn daarbij enkele problemen toch wel van bijzondere betekenis:

a. Vooreerst dat van de achtergrond, inzonderheid op het punt van de Christologische titels. Ik denk b.v. aan de benaming '*Messias*' (Christus). Dat deze tegen een Joodse achtergrond gezien moet worden, zal niemand betwisten. Er blijven dan echter vraagpunten, o.a. of in de vóór-Christelijke tijd reeds sprake was van een plaatsvervangend lijden van de Messias. Dit laatste moet m.i. ontkend worden. Er zijn gegevens beschikbaar, waaruit blijkt, dat men ook in de Joodse wereld de figuur van de Messias met de teksten van Deutero-Jesaja, in het bijzonder Jes. 53, in verband heeft gebracht. Maar ook daar wordt de gedachte van plaatsvervangend lijden en sterven niet overgenomen. Veeleer wordt een tendenz openbaar, juist deze gedachte van plaatsvervangend lijden te elimineren.³

Verschillende van de genoemde studiën houden zich ook bezig met het interessante probleem, wat we onder de figuur van '*de profeet*' (Joh. 1 : 21, 6 : 14, 7 : 40, vgl. Hand. 3 : 22-23, 7 : 37) hebben te verstaan.⁴ Uit de gegevens bij Johannes blijkt, dat wij te doen hebben met een figuur uit de Joods-eschatologische verwachting, waarbij men hoogstwaarschijnlijk aanknoopt bij de bekende tekst van Deut. 18 : 15-18; en dat de figuur van die van Elia moet worden onderscheiden (m.i. wordt dit in het desbetreffende hoofdstuk bij Cullmann niet voldoende in het oog gehouden).⁵ Ter verklaring van een en ander heeft men ook bij dit punt naar de Qumran-teksten verwezen, in dit geval naar de leraar der gerechtigheid in de Habakuk-midrasj.⁶ Waarschijnlijk kan men toch nog steeds het best denken aan de eschatologische figuur van de Ta'eb bij de Samaritanen en misschien ook aan T. Levi 8 : 15. Tot de belangrijkste Christologische

¹ W. Manson, *Jesus the Messiah*, 1946; G. Sevenster, *De christologie van het N.T.*, 1946; Ed. Schweizer, *Erniedrigung und Erhöhung bei Jesus und seinen Nachfolgern*, 1955; O. Cullmann, *Die Christologie des N.Ts*, 1957.

² L. Cerfaux, *Le Christ dans la théologie de Saint Paul*, 1951; J. Dupont, *Essais sur la Christologie de St. Jean*, 1951; V. Taylor, *The Names of Jesus*, 1953; E. Sjöberg, *Der verborgene Menschensohn in den Evangelien*, 1955; G. Bornkamm, *Jesus von Nazareth* (1956), ²1957; E. Stauffer, *Jesus, Gestalt und Geschichte*, 1957; G. V. Jones, *Christology and Myth in the N.T.*, 1956. Th. Preiss, *Le Fils de l'Homme*, 1951; E. Lohmeyer, *Gottesknecht und Davidsohn* (1945), ²1953; T. W. Manson, *The Servant-Messiah*, 1953; E. Lohse, *Märtyrer und Gottesknecht*, 1955; S. Mo-winkel, *He that Cometh*, 1956.

³ Vgl. W. Manson, op. cit., pp. 168-171 en ook A. S. van der Woude, *Die messianischen Vorstellungen der Gemeinde von Qumran*, 1957, S. 167f.

⁴ Vgl. ook de voor het geheel der johanneïsche theologie zo bijzonder belangrijke werken: C. H. Dodd, *The Interpretation of the Fourth Gospel*, 1953 en C. K. Barrett, *The Gospel according to St. John*, 1955.

⁵ A.a.O., S. 22ff.

⁶ Zo b.v. O. Cullmann, op. cit., S. 17ff. Over de verhouding van N.T. en Dode-Zeerollen zijn reeds talloze boeken en artikelen verschenen. Aanbevelenswaardig is de lectuur van: Millar Burrows, *The Dead Sea Scrolls*, 1956; J. van der Ploeg, *Vondsten in de woestijn van Juda. De rollen der Dode Zee*, 1957; A. van Selms, *De rol der lofprijzingen z.j.* (1957); K. Stendahl (ed.), *The Scrolls and the N.T.*, 1957, en het reeds genoemde werk van A. S. van der Woude.

titels behoort ongetwijfeld die van de '*Zoon des Mensen*'. In de periode, waarover wij handelen, is ook deze term in meer dan één studie besproken. Op het moment zijn wellicht de belangrijkste vraagpunten: *a.* dient de term, wat de evangeliën betreft, in collectieve zin te worden opgevat, m.a.w. hebben wij te doen met een figuur, die gelijk andere in de Semietische wereld, kan worden beschouwd als een 'corporate personality'? Het is met name T. W. Manson, die in enkele van zijn bekende geschriften de term in deze zin interpreteert.¹ De hypothese lijkt mij echter weinig aannemelijk. Geen enkele tekst getuigt duidelijk voor zulk een collectieve betekenis en van verschillende synoptische uitspraken betreffende de Zoon des Mensen geldt, dat zij zeer moeilijk bij zulk een opvatting passen: in Marc. 14 : 62, Matth. 25 : 31 wordt blijkbaar slechts aan één individuele persoon gedacht. Bovendien vraagt men zich af: zouden de evangelisten, wanneer deze notie bij de term voor de Oud-Christelijke gemeente werkelijk van betekenis was, dit in hun predikende beschrijving niet duidelijker hebben laten uitkomen? – Verschillende auteurs wijden ook bijzondere aandacht aan de vraag, in welke zin de titel bij Johannes moet worden opgevat. Bij een vergelijking met de synoptische gegevens kan men stellig op verwantschap wijzen, maar dat wij hier toch wel met een geheel andere nuancering te doen hebben, zal men moeilijk kunnen loochenen.² – Van een communis opinio is hier zeker nog geen sprake. Dat geldt ook voor een m.i. nog belangrijker vraagstuk: de term Zoon des Mensen bij Paulus. Voor dit punt kan ik verwijzen naar de desbetreffende uiteenzettingen van Cullmann: een interessant en doorwrocht deel van zijn boek; niettemin, naar mijn mening al even aanvechtbaar als het grootste deel van het hoofdstuk over 'de profeet'. Cullmann meent, dat de term Zoon des Mensen en de Anthroposmythe voor Paulus grote betekenis zouden hebben gehad. Het eerste blijkt zeker niet uit de teksten: de uitdrukking komt nergens voor en ontbreekt zelfs op plaatsen, waar men ze – in eschatologisch kader – zeker zou verwachten (b.v. in 1 Th. 4, 2 Th. 2, 1 Cor. 15).³ En wat de invloed van de mythische voorstelling betreffende 'de Mens' aangaat mag herinnerd worden aan hetgeen door William Manson in zijn boek 'Jesus the Messiah' naar voren wordt gebracht: 1. Christus is bij Paulus praeëxistent, maar niet in de gedaante van de 'Mens', maar van 'God', of als Zoon van God (Fil. 2 : 6, Col. 1 : 13vv.); 2. Christus wordt gekwalificeerd als 'de tweede mens uit de hemel' (1 Cor. 15, 47), maar, alweer, niet omdat hij een vóórbestaan had als 'Mens', maar omdat hij uit de hemel tot de aarde kwam en mens werd; 3. wanneer van de gelovigen gezegd kan worden, dat zij met Christus nauw verbonden zijn in een verlost leven, doet ook dit weer denken aan de mythe van de Verlosser en de met hem verbonden verlostten; men dient echter te bedenken, dat de nauwe verbondenheid hier niet haar oorsprong vindt in een goddelijk beginsel, dat door Christus gewekt zou worden,

¹ Zie b.v. T. W. Manson, *The Teaching of Jesus*, 1935, pp. 227ff.

² Vgl. naast de bovengenoemde werken van Dodd en Barrett nog: W. K. Grossouw, *De Zoon des Mensen*, 1957 en dez., *De Johanneïsche Geschriften*, in A. van den Born e.a., *De wereld van de Bijbel*, 1957, blz. 980vlg.

³ Alleen uit 1 Cor. 15 : 27 zou men kunnen afleiden, dat de terminologie Paulus voor de geest stond, maar zelfs dat is m.i. niet bepaald noodzakelijk en in elk geval bevremdt het weer, dat de eigenlijke term ook in dit gedeelte van 1 Cor. 15 niet genoemd wordt.

maar ontstaat, doordat Hij in een nieuwe schepping alles nieuw maakt. Wij kunnen hier niet over uitweiden, maar in elk geval blijkt, dat hier nog belangrijke vragen in discussie zijn.¹

Mede door de Dode-Zee-teksten is ook weer nieuwe aandacht ontstaan voor de gegevens, waarin Christus als (*hoge*)priester wordt voorgesteld. Veelal pleegt men bij deze benaming te verwijzen naar de figuur van de priester-Messias in de Testamenten der XII Patriarchen (Rub. 6, 7v., Sim. 7, 2). Thans schijnt er aanleiding om in elk geval ook te denken aan de merkwaardige uitspraken in de Qumran-teksten, over de Messias van Aäron.² In verschillende studiën, met name die van Eduard Schweizer en T. W. Manson, is ook bijzondere aandacht besteed aan de relatie van Jezus Christus tot de figuur van de *knecht des Heren*.

b. Uit allerlei blijkt, dat verder twee problemen nog steeds van groot gewicht zijn: dat van 'eenheid en verscheidenheid' en dan het andere, daarmee samenhangende, van een aanwijsbare ontwikkeling in de Nieuwtestamentische Christologie. Nu is inderdaad een zekere verscheidenheid zonder meer duidelijk. Wie b.v. Hebreëën, het vierde evangelie, Handelingen en de Apocalyps naast elkaar stelt, ontdekt verschillende 'typen', accenten, terminologie.³ Daarnaast is echter een zekere eenheid al evenzeer onmiskenbaar. Een belangrijke, nog steeds allerm minst eensluidend beantwoorde vraag is echter a) of men een 'oorspronkelijke', primitieve Christologie van min of meer adoptiaans type kan onderscheiden, en b) of in het N.T. een Christologie valt aan te wijzen, voor welke de gedachten van verzoening en plaatsvervanging geen rol spelen. Voor eerstgenoemde stelling verwijst men naar oud bronnen-materiaal, dat in de redevoeringen van de eerste hoofdstukken in Handelingen nog te onderkennen zou zijn (uit een en ander blijkt weer, hoe nauw de problemen van de Bijbelse Theologie samenhangen met die van de Inleiding), de teksten betreffende Jezus' doop in de synoptische evangeliën en dan naar Rom. 1 : 3-4, waar Paulus een reeds bestaande, eenvoudige confessie zou hebben opgenomen, die nog van een 'oudere Christologie' zou getuigen. Ook pleegt men er in dit verband veelal sterke nadruk op te leggen, dat de benaming 'God' eerst in veel latere litteratuur aan Jezus wordt toegekend en in de oudste tijd op Jezus niet wordt toegepast, zelfs nog niet bij Paulus⁴. Daartegenover kan men echter vooreerst vragen, of deze zgn. 'bronnen' van Handelingen wel zo duidelijk te herkennen zijn en of daaruit eventueel zoveel mag worden afgeleid; en verder, of het geen misverstand is, de synoptische doopteksten in deze zin te interpreteren: blijkbaar bedoelen de Synoptici toch allerm inst, dat Jezus eerst hier door God als Zoon zou worden aangenomen. En wat de paulinische gegevens aangaat, kan men Rom. 1 : 4 zonder iets te forceren geheel in 'paulinische' zin verstaan en Rom. 9 : 5 wordt alleen evident uitgelegd, als men het woord 'God' hier op Christus betreft.

¹ Op. cit., pp. 174 ff.

² Vgl. vooral de boven genoemde belangrijke dissertatie van A. S. van der Woude. Vgl. voor de voorstelling van Christus de Hoge priester ook: G. Friedrich, Beobachtungen zur messianischen Hohepriestererwartung in den Synoptikern, in ZThK 53, 1956, S. 265-311.

³ Een apart type van Christologie in Lucas en Handelingen tekent H. Conzelmann, Die Mitte der Zeit, 1954, S. 146 ff.

⁴ Vgl. bij dit laatste R. Bultmann, Das Christologische Bekenntnis des Ökumenischen Rates, in Glauben und Verstehen II, 1952, S. 248ff.

Een analoge tegenstelling vertoont de literatuur op het punt van de verzoenende betekenis van lijden en kruis. Zo vindt men bij Ed. Schweizer b.v. op verschillende bladzijden een betoog, volgens hetwelk het genoemde zowel in Handelingen als in het evangelie van Johannes (een enkele tekst uitgezonderd) zou ontbreken. Bij anderen treft men verwante redeneringen aan.¹ Maar ook hier is allerlei contra-argument te noemen: hetgeen in Hand. en Joh. niet zo veelvuldig en expliciet wordt uitgesproken, wordt daar in enkele gegevens (Hand. 8 : 32vv., 20 : 28, Joh. 1 : 29, 36 en teksten in 1 Joh.) toch wel met zoveel woorden genoemd en wordt blijkbaar op verschillende andere plaatsen voorondersteld.

c. Boven herinnerden wij reeds aan een hiermee samenhangend vraagpunt: dat van de *ontwikkeling in de Christologie* van de eerste eeuw. In verschillende studiën wordt nl. aangenomen, dat men een 'primitieve', 'oorspronkelijke' of 'zeer oude' Christologie kan onderscheiden van de vormen, waarin men haar aantreft bij Paulus en in nog latere literatuur.² Naar mijn mening moet men echter bedenken: 1. dat men gemakkelijk te veel afleidt uit de vooronderstelde bronnen van Handelingen; 2. dat met allerlei argumenten aannemelijk is te maken, dat de titel Zoon des Mensen en 'Heer' reeds in de vroegste tijd aan Jezus werden toegekend. Welnu, in deze beide titels lag eigenlijk reeds alles opgesloten: b.v. praeëxistentie en het aan God gelijk zijn; 3. m.i. is vooral ook het getuigenis van Paulus veelzeggend: wij krijgen nl. geen moment de indruk, dat de apostel in zijn spreken over persoon en werk van Jezus Christus iets nieuws introduceert. Integendeel, kennelijk wordt voorondersteld, dat dit alles aanstands begrepen zal worden.³

d. Het is opmerkelijk, dat in de allerlaatste jaren weer uitdrukkelijk in verschillende publikaties aandacht wordt gevraagd voor het probleem van de *historische Jezus*.⁴

Men keert zich hier tegen een zekere kerygma-theologie en stelt dan de vraag, of wij dan werkelijk niet anders dan „kerygma” bezitten en of het niet mogelijk en ook belangrijk is, in het nieuwtestamentische onderzoek

¹ Zie b.v. Ed. Schweizer, *Erniedrigung usw.*, S. 57, waar hij met betrekking tot het vierde evangelie schrijft, 'dass der Tod hier kaum einen Eigenwert hat im Sinne geleisteter Sühne'. Vgl. ook Bultmann, *Theologie des N.T.*, S. 399-401.

² Karakteristiek is b.v. een passage bij Grant, op cit. pp. 31ff., in een hoofdstuk over *Theological Variety: Christology*. Handelende over het gebruik van de term 'Zoon Gods' bij Marcus, schrijft hij: 'This Marcan Christology was a great step forward in the development of the New Testament doctrine of Christ; indeed, it was the step of crucial importance. It leaves the Christology of the primitive community definitely behind it - that reflected in L and the speeches of Acts 1-12. And it lays the foundation for the later development.'

³ Vgl. ook mijn artikel 'Christologie des Urchristentums' in: *Religion in Geschichte und Gegenwart*, 3. Auflage. Bd. I, 1957, Sp. 1760ff.

⁴ Ernst Käsemann, *Das Problem des historischen Jesus*, in *ZThK* 51, 1954, S. 125ff.; N. A. Dahl, *Der historische Jesus als geschichtswissenschaftliches und theologisches Problem*, in *Kerygma und Dogma* 1, 1955, S. 104-132; O. Michel, *Der 'historische Jesus' und das theologische Gewissheitsproblem*, *Evg. Theol.* 15, 1955, S. 349-363; T. W. Manson, *The life of Jesus: some tendencies in presentday research*, in W. D. Davies and D. Daube (ed.), *The Background of the N.T. and its Eschatology*, in Honour of C. H. Dodd, 1956, pp. 211-221; Peter Biehl, *Zur Frage nach dem historischen Jesus*, *Th. Ru. N.F.* 24, 1956/57, S. 54ff.; Hermann Diem, *Der irdische Jesus und der Christus des Glaubens*, 1957; G. Bornkamm, *Jesus von Nazareth*, 1957; P. Althaus, *Das sogenannte Kerygma und der historische Jesus*, 1958.

achter het getuigenis der evangeliën door te dringen tot een 'historische Jezus'. De eerste vraag is dus: de mogelijkheid. Natuurlijk moet dan allereerst worden bedacht, dat de synoptische evangeliën een predikend karakter dragen en dat ook al de onderdelen van de daar geboden stof telkens bepaald zijn door het thema betreffende Jezus Christus en het in Hem doorbrekende koninkrijk Gods (in dat verband wordt herhaaldelijk herinnerd aan Martin Kähler, een aparte figuur uit de vorige generatie, die thans eerst recht gewaardeerd wordt). We bezitten dus nergens zuiver historische mededelingen. Niettemin – zo wordt betoogd – kan men allerlei stof aanwijzen, waarvan met aan zekerheid grenzende waarschijnlijkheid kan worden vastgesteld, dat ze ook inderdaad bij de 'historische Jezus', de Jezus, zoals Hij op aarde heeft gesproken en gehandeld, heeft behoord. Käsemann redeneert b.v. aldus: 'Einigermassen sicheren Boden haben wir nur in einem einzigen Fall unter den Füßen, wenn nämlich Tradition aus irgendwelchen Gründen weder aus dem Judentum abgeleitet noch der Urchristenheit zugeschrieben werden kann, speziell dann, wenn die Judenchristenheit ihr überkommenes Gut als zu kühn gemildert oder umgebogen hat'. Hij herinnert in dat verband aan de eerste, tweede en vierde antithese van de bergrede. Hier is allerlei, dat niet uit Joods milieu voortgekomen kan zijn en evenmin uit de Oud-Christelijke gemeente, bij welke men immers juist de tendenz kan constateren om dergelijke uitspraken te mitigeren. Daarnaast noemt Käsemann Jezus' houding tegenover de sabbat en de reinheidsvoorschriften, de genezing van bezetenen, zijn woorden over het niet bezorgd zijn en vooral het merkwaardige logion in Matth. 11 : 12v. Een verwante methode, maar een andere norm voor de schifting van het materiaal, vinden we bij Jeremias in zijn gedetailleerd onderzoek van de gelijkenissen. Ook hij meent er in te slagen door te dringen tot de *ipsissima verba* van Jezus, i.c. de oorspronkelijke vorm en bedoeling van verschillende van de gelijkenissen. En zo betogen weer anderen, o.a. Dahl, dat men toch ook wel met enige zekerheid kan vaststellen, dat Jezus is opgetreden als Messias en dus ook inderdaad een Messias-bewustzijn heeft gekend.¹

De tweede vraag geldt het belang van dit alles. Natuurlijk zal een zekere, om het zo uit te drukken, historische nieuwsgierigheid tòch steeds als vanzelf komen tot dergelijke vragen betreffende een 'werkelijkheid' achter de stof. Iets anders is het echter: in hoeverre heeft een en ander theologisch gewicht? In verschillende studiën wordt met nadruk geconstateerd, dat het natuurlijk niet de bedoeling kan zijn op de wijze van een vorige generatie een 'historische Jezus' te construeren en dan van daaruit kritiek op Paulus en de latere dogmatische voorstellingen te oefenen. Wel is echter van betekenis, hetgeen ook reeds voor de nieuwtestamentische gemeente belangrijk was: vast te stellen, dat we niet met enkel mythe te doen hebben en achter alles inderdaad een reëel, 'gewoon' menselijk leven van Jezus kunnen onderkennen; en verder, dat er

¹ Zie voor Käsemann en Dahl de geciteerde artikelen; verder J. Jeremias, Die Gleichnisse Jesu, 1956; dez., Kennzeichen der ipsissima vox Jesu, in: Synoptische Studien für Alfred Wikenhauser, 1953, S. 86-93, waar Jeremias meent in de evangeliën in vergelijking met het Jodendom „das Auftauchen eines völlig neuen Sprachgebrauches" bij de aanspraak van God met 'Abba en in de woorden met 'amen te kunnen vaststellen en daarin „ein einwandfreies Kennzeichen der ipsissima vox Jesu" ziet.

een continuïteit bestaat tussen de gepredikte en de predikende Jezus.

e. De relatie tot het heden, waarvan wij boven spraken, blijkt ook zeker in verschillende studiën over '*Christus en de machten*'. Op dit punt is de meest omstreden vraag, op welke wijze de 'overheden' (ἐξουσίαι) van Rom. 13 : 1 geïnterpreteerd dienen te worden. Volgens sommigen zou de apostel met het woord ἐξουσίαι tegelijk doelen op de aardse overheden en op de geestelijke machten, waarvan zij afhankelijk zijn en die nu onder de heerschappij van Christus staan.¹ Een uitleg, die zich m.i. moeilijk laat handhaven: analoge plaatsen in de Joodse en Christelijke litteratuur, het ontbreken van elke zinspelende op zulk een heerschappij van Christus in de context en nog enkele andere argumenten maken deze exegese vrijwel onmogelijk.² – Herinneren wij tenslotte bij dit punt nog aan twee onderwerpen: de term '*in Christus*' en het thema van Christus' *opstanding*. Bij het eerste noem ik de waardevolle boeken van A. Wikenhauser, *Die Christusmystik des Apostels Paulus*, 1956, en Ernest Best, *One Body in Christ*, 1955.³ Voor het thema opstanding is de moeite waard: Hans Grass, *Ostergeschehen und Osterberichte*, 1956, een uitvoerige studie van een systematicus; maar, afgezien van het laatste hoofdstuk, geheel van bijbels-theologisch karakter.

In onze periode zijn er over het thema '*de Geest* (πνεῦμα) in het Nieuwe Testament' geen boeken verschenen, die, wat formaat betreft, vergeleken zouden kunnen worden met de bekende grote werken van Büchsel, de Witt Burton en Verbeke over dit onderwerp. Dat de wetenschap echter ook op dit gebied niet heeft stilgestaan, bewijzen boeken als C.K. Barrett, *The Holy Spirit and the Gospel Tradition*, 1947, en tal van artikelen. De laatste vindt men nu wel compleet bijeen in het uitvoerige, gedegenen aan een boek equivalente artikel over πνεῦμα in het Theologisches Wörterbuch.

Verscheidene publikaties houden zich ook bezig met de vragen betreffende '*natuurlijke openbaring*' in het N.T. Ik noem vooreerst het boek van Max Lackmann, *Vom Geheimnis der Schöpfung*, 1952. Het is belangrijk, niet alleen vanwege een uitvoerige exegese van de vier voor dit thema voornaamste bijbelgedeelten: Rom. 1 : 18vv., 2 : 14-16, Hand. 14 : 15-17 en 17 : 22-29, maar vooral om hetgeen in deze studie daaraan voorafgaat: een uitvoerige geschiedenis van de exegese dezer pericopen. Daarnaast is nog een werk te noemen van bijzondere betekenis: de gedegen en in menig opzicht originele studie van Bertil Gärtner over '*The Areopag Speech and Natural Revelation*' 1955. In dit werk komen natuurlijk ook andere interessante problemen in verband met Hand. 17 ter sprake, b.v. de vraag, met welk type van geschiedschrijving wij in Hand. te doen hebben, maar centraal is toch ook hier een uitvoerig hoofdstuk over het probleem der natuurlijke openbaring (waarbij ook Rom. 1 aan de orde komt). Binnen het kader van het N.T. is dit thema van ondergeschikte betekenis, maar dat wij in deze studie en andere van Bultmann, Eltester

¹ Deze opvatting o.a. in verschillende werken van O. Cullmann en ook bij W. Schweitzer, *Die Herrschaft Christi und der Staat*, 1949. Een samenvatting van de discussie over dit punt bij O. Cullmann, *Der Staat im N.T.*, 1956, S. 67ff.

² Belangrijke bestrijding van dit standpunt vooral bij H. von Campenhausen, *Zur Auslegung von Röm 13: Die dämonistische Deutung des ἐξουσία-Begriffs*, in *Festschrift A. Bertholet*, 1950.

³ Vgl. ook F. Neugebauer, *Das Paulinische 'In Christo'*, in *NTSt* 4, 1957/8, pp. 124ff., die Wikenhauser bestrijdt en hem een 'unklare Terminologie' verwijt.

en Bornkamm met boeiend en belangrijk onderzoek te maken hebben, staat vast.¹

Wel zeer uiteenlopende opvattingen vindt men nog steeds in de talrijke publikaties over *de eschatologie*. Dat deze factor voor het ganse N.T. van overwegende betekenis is, daaromtrent is, naar het mij voorkomt, langzamerhand een communis opinio ontstaan. Heel wat minder eenstemmig is men echter op de volgende punten:

1. de vraag, of het koninkrijk Gods in de synoptische evangeliën enkel als toekomstig dient te worden opgevat of als gedeeltelijk verwelkomt. Degenen die dit laatste voorstaan, kunnen zich m.i. op zeer sprekende gegevens beroepen. Trouwens, voor het ganse N.T. is het centrale van de prediking toch onmiskenbaar, niét, dat de grote dingen aanstaande zijn, maar wél dat zij in het komen van Jezus Christus reeds gedeeltelijk realiteit zijn geworden.²

2. De meningen lopen echter geheel uiteen bij het hiermee samenhangende probleem van de zgn. Naherwartung. Naar het mij voorkomt, zullen weinigen zich geheel kunnen verenigen met de extreme opvattingen van Werner, die, gelijk bekend is, de enigszins romantische constructie van Albert Schweitzer in het vermaarde hoofdstuk van zijn 'Geschichte der Leben Jesu Forschung' over 'Die Lösung der konsequenten Eschatologie' vrijwel zonder reserve voor zijn rekening heeft genomen en in verband daarmee de these verdedigt, dat de opvattingen van het gehele oudste Christendom allereerst gezien moeten worden in het licht van dit ene: de niet-ervulde parousie-verwachting. Tot die weinigen behoort Erich Grässer met zijn studie 'Das Problem der Parusieverzögerung in den synoptischen Evangelien und in der Apostelgeschichte', 1957. Ook volgens deze auteur heeft Jezus het einde in de zeer nabije toekomst verwacht. Door het niet in vervulling gaan van deze verwachting wordt het gehele denken der eerste Christenen bepaald. – Zeer belangrijke kritiek op deze ganse visie geeft het werk van F. Flückiger, *Der Ursprung des christlichen Dogmas. Eine Auseinandersetzung mit A. Schweitzer und M. Werner*, 1955. Een op bepaalde punten geheel nieuwe visie op de eschatologische gegevens der evangeliën geven de studiën van Robinson en Stauffer. Bij beide vinden we een, overigens nog verschillend geadstrueerd, betoog, dat nu juist de woorden betreffende een gespannen eschatologische verwachting (Stauffer spreekt van de 'hocheschatologischen Jesusworte') niet van Jezus afkomstig zijn, maar hem in een bepaalde periode door de gemeente in de mond zijn gelegd. In verband daarmee stellen beide schrijvers, dat de eschatologie in het evangelie van Johannes moet worden opgevat als een terugkeer tot hetgeen Jezus zelf zou hebben gepredikt.³

¹ R. Bultmann, *Die Frage der natürlichen Offenbarung*, in *Glauben und Verstehen* II, 1952, S. 79ff.; W. Eltester, *Gott und die Natur in der Areopagrede*, in *Neutest. Studien für R. Bultmann*, 1954, S. 202-227; G. Bornkamm, *Faith and Reason in Paul's Epistles*, NTSt 4, 1957/8, pp. 93ff.

² Bijzonder lezenswaard voor het ganse thema der eschatologie: de boven reeds genoemde bundel voor C. H. Dodd en ook R. Bultmann, *History and Eschatology*, 1957 (ook in het Duits verschenen). Vgl. ook het Parousie-nummer van de *Vox Theologica*, 18e jaar (1948) Nr. 4.

³ J. A. T. Robinson, *Jesus and His Coming*, 1957; E. Stauffer, *Agnostos Christos*, in de bundel C. H. Dodd, pp. 281ff. Grässer keert zich ook meer dan eens scherp tegen Cullmann, die zich verweert in een belangrijk artikel: *Parusieverzögerung und Urchristentum. Der gegenwärtige Stand der Diskussion*, *Theol. Litztg* 83, 1958, Sp. 1ff.

Bij dit onderdeel van de bijbelse theologie mag men verder herinneren aan studiën over het thema *opstanding en onsterfelijkheid*.¹ Hierbij komen natuurlijk allerlei vragen aan de orde. De belangrijkste en ook meest omstredene is wel deze, wat wij hebben te denken van de zgn. 'tussentoestand', het bestaan tussen de dood en de opstanding aan het einde der dagen. Ook over dit probleem wordt zeer verschillend gedacht. Gelijk op andere punten van de eschatologie, vinden wij ook hiervoor in het N.T. geen duidelijk uitgewerkte voorstellingen. Uit de nieuwtestamentische gegevens blijkt echter m.i. toch duidelijk genoeg, dat er, zij het dan niet van een 'Griekse', dan toch van een bepaalde 'onsterfelijkheid' sprake is. Teksten als b.v. Fil. 1 : 21-23, spreken toch kennelijk van de zekerheid, dat de gelovige onmiddellijk na de dood bij de Heer zal leven (vgl. ook 2 Cor. 5 : 1vv. en Openb. 6 : 9-10, 20 : 4); ook gegevens als in Rom. 8 : 39 en in het evangelie en de brieven van Johannes wekken ten sterkste de indruk, dat er sprake is van een gemeenschap met Christus in een 'eeuwig leven', die niet meer onderbroken kan worden. – Een andere vraag is dan echter, van welke aard de opstanding aan het einde der tijden zal zijn: geldt deze b.v. niet alleen voor de gelovigen, maar ook voor de ongelovigen; en verder: wat hebben wij ons bij het opstandingslichaam, het *σῶμα πνευματικόν*, te denken?²

Naast dit alles zouden nog verschillende détail-vragen genoemd kunnen worden. Ik herinner nog slechts aan drie van de belangrijkste: 1) het probleem, of in het N.T. sprake is van een *algemene verzoening*. De daarmee samenhangende problemen worden, uitvoerig en met een bevestigend antwoord op de gestelde vraag, besproken door Wilhelm Michaelis in zijn boek *Die Versöhnung des Alls*, 1950. 2) Ik denk verder aan de problemen betreffende het *duizendjarige rijk*, waaraan Hans Bietenhard een omvangrijke studie heeft gewijd, die niet alleen over de bekende pericop van Openb. 20 handelt, maar ook over al die andere gegevens, zowel in het Nieuwe als in het Oude Testament, die met dit thema nauw verband houden.³ Eén en ander strekt zich ook uit tot de gegevens over Israël. En daarmee raken wij aan 3) het derde onderwerp, dat wij nog wilden noemen, dat van '*kerk en Israël*' in het N.T. Van de vele studies, die in het laatste decennium aan dit onderwerp zijn gewijd, zijn, naar het mij voorkomt, die van Schrenk en Munck wel bijzonder waardevol.⁴

De wisselwerking tussen het kerkelijke en dogmatische heden en de studie van de bijbelse theologie wordt wel bijzonder duidelijk openbaar bij het onderwerp: *de Kerk in het Nieuwe Testament*. Zo met name in enkele bundels, waarin studiën van bijbels-theologische aard gevolgd worden door hoofdstukken van dogmatisch en praktisch karakter.⁵ Het

¹ Vgl. o.a. O. Cullmann, *Onsterfelijkheid der ziel of Wederopstanding der doden* (vertaald uit het Frans) z.j. (1957); J. N. Sevenster, *Some remarks on the γυνώσις in II Cor. 5, 3*, in *Studia Paulina in honorem J. de Zwaan*, 1953, pp. 202ff; dez., *Einige Bemerkungen über den 'Zwischenzustand' bei Paulus*, in *NTSt* 1, 1954/5, pp. 291ff.

² H. Clavier, *Brèves remarques sur la notion de σῶμα πνευματικόν*, in de bundel C. H. Dodd, pp. 342-362; J. Jeremias, 'Flesh and blood cannot inherit the Kingdom of God.' (I Cor. xv. 50), *NTSt* 2, 1955/6, pp. 151-159.

³ Vgl. ook M. Rissi, *Zeit und Geschichte in der Offenbarung des Johannes*, 1952.

⁴ G. Schrenk, *Die Weissagung über Israel im N.T.*, 1951; J. Munck, *Christus und Israël. Eine Auslegung von Röm 9-11*, 1956; H. M. Matter, *De toekomst van Israël in het licht van het N.T.*, z.j. (1953); L. Goppelt, *Christentum und Judentum im ersten und zweiten Jahrhundert. Ein Aufriss der Urgeschichte der Kirche*, 1954.

⁵ Zo b.v. in G. Aulen e.a., *Ein Buch von der Kirche*, 1951.

spreekt vanzelf, dat wij bij dit thema wel allerm minst naar volledigheid kunnen streven. Laat ik mogen verwijzen naar mijn artikel over 'De ambten in het N.T.' in de vorige jaargang van dit tijdschrift, en mij dan bepalen tot: 1) problemen betreffende het begrip kerk in het algemeen. Naar mijn opvatting zijn daarbij drie punten van wezenlijk belang: a) de verhouding van ekklesia en basileia; b) de zeer uiteenlopend beantwoorde vraag, of Jezus zelf een kerk heeft willen stichten¹; c) het probleem, hoe de uitdrukking '*lichaam van Christus*' geïnterpreteerd moet worden. Dat wij hier met een – althans voor Paulus – bijzonder belangrijke terminologie te doen hebben, zal ieder erkennen. Uit het beoog in verschillende publikaties mag men echter concluderen, dat hier nog allerlei moet worden overwogen: vooreerst of wij de term in ontologische, realistische zin behoren uit te leggen, of hebben te denken aan beeldspraak, die wel bijzonder accent verkrijgt, maar naast andere beelden toch niet aanspraak op absoluutheid kan maken. Vervolgens: de achtergrond: hebben wij daarbij aan gnostische voorstellingen te denken, ja dan neen. De 'school' van Bultmann antwoordt hier bevestigend, maar een uitvoerige en zeer gedocumenteerde bestrijding van dit standpunt door Mussner verdient toch zeker alle aandacht.² En tenslotte heeft men er terecht op gewezen, dat men uiterst voorzichtig dient te zijn met nadere conclusies uit deze nieuw-testamentische notie: het is derhalve van groot belang, na te gaan, in welke samenhang de uitdrukking in het N.T. wordt gebruikt.³

Sinds de verschijning van het belangrijke boek van Lietzmann over *Messe und Herrenmahl*, 1926, is in meer dan één studie over het *avondmaal* de vraag overwogen, of in het oudste Christendom inderdaad, gelijk Lietzmann stelt, van tweeërlei viering sprake is geweest. Kan men werkelijk aannemelijk maken, dat een ouder type van een latere paulinische vorm moet worden onderscheiden? Daarnaast komen andere punten aan de orde: in hoeverre is in het N.T. sprake van een reële tegenwoordigheid; wat betekent het eschatologisch bepaald-zijn; en tenslotte: hoe dienen wij ons de relatie tot de liefdemaltijd, de *ἀγάπη* (b.v. in 1 Cor. 11) voor te stellen.⁴ – Ook het bijbels-theologisch onderzoek inzake de *doop* heeft niet stilgestaan. Van bijzonder belang is hierbij de discussie over de kinderdoop en dan vooral ook: de achtergrond, waartegen wij dit sacrament hebben te zien. Bij dit laatste is thans de vergelijking met gegevens uit de

¹ Voor het eerste o.a.: L. Cerfaux, *L'Eglise et le Règne de Dieu d'après saint Paul*, in *Recueil Lucien Cerfaux*, II, 1954, pp. 365ss.; voor het tweede punt: Herman Ridderbos, *De komst van het Koninkrijk*, 1950, 288vv.

² Franz Mussner, *Christus, das All und die Kirche*, *Studien zur Theologie des Epheserbriefes*, 1955.

³ Vgl. Best, op. cit., pp. 184ff.

⁴ Vgl. E. Gaugler, *Das Abendmahl im N.T.*, 1943; M. Barth, *Das Abendmahl*, 1945; F. J. Leenhardt, *Le sacrement de la sainte cène*, 1948; A. J. B. Higgins, *The Lord's Supper in the N.T.*, 1952; E. Käsemann, *Anliegen und Eigenart der paulinischen Abendmahlslehre*, *Evg. Theol.* 7, 1947/48, S. 263-283; K. G. Kuhn, *Über den ursprünglichen Sinn des Abendmahls und sein Verhalten zu den Gemeinschaftsmahlen der Sektenschrift*, *Evg. Theol.* 10, 1950/51, S. 508-527; J. A. T. Robinson, *The Body*, 1952; Ed. Schweizer, *Das Johanneische Zeugnis vom Herrenmahl*, *Evg. Theol.* 12, 1952/53, S. 341-366; H. Lessig, *Die Abendmahlsprobleme im Lichte der neuest. Forschung seit 1900* (Diss. Bonn) 1953; A. J. B. Higgins, *The origins of the Eucharist*, in *NTSt* 1, 1954/55, pp. 200-209; G. Bornkamm, *Herrenmahl und Kirche bei Paulus*, *NTSt* 2, 1955/56, S. 202-206.

Qumran-teksten bijzonder actueel.¹ – Het blijft ook een boeiend bedrijf, zich te verdiepen in de problemen betreffende de *liturgie* in het N.T. Het N.T. handelt daarover nergens uitvoerig, maar uit allerlei gegevens is toch heel wat op te maken betreffende verschillende elementen van de samenkomsten. Maar ook op dit punt lopen de meningen uiteen, b.v. – om slechts iets te noemen – bij de vragen, of men in de oudste samenkomsten een schriftlezing heeft gekend, en of ook diensten zonder avondmaalsviering voorkwamen.²

Over de Nieuwtestamentische *anthropologie* zijn bij mijn weten in de laatste jaren weinig studiën van grote omvang verschenen. Men dient daarbij echter niet te vergeten, dat verschillende onderwerpen van anthropologische aard ook in ander verband als vanzelf ter sprake komen. Ik denk aan al hetgeen Bultmann in zijn *Theologie des N.Ts.* uiteenzet onder het hoofd 'Der Mensch vor der Offenbarung der *πίστις*', verder b.v. aan studiën over opstanding en onsterfelijkheid en vooral aan wat in het Theol. Wörterbuch reeds gegeven is bij de artikelen *νόος* en *πνεῦμα*. Een samenvattende studie geeft Kümmel, kort en helder, maar naar mijn mening toch niet in alle opzichten bevredigend: wordt b.v. niet te sterk geaccentueerd, dat 2 Petr. 1 : 4 en Hand. 17 : 28 afwijken van de overige anthropologische uitspraken; en moet men meegaan met Kümmels exegese van Rom. 7? ³ Hoe het ook zij, voor uitvoeriger studiën zou m.i. hier en ook op het terrein van *het nieuwe leven in Christus*, de 'ethiek', zeker nog plaats zijn. Ook op dit laatste gebied zijn in de besproken periode geen grotere, samenvattende publikaties verschenen, wat niet wegneemt, dat hier naast de betreffende hoofdstukken in de theologieën nog allerlei te noemen is, dat de bestudering zeker waard is. Ik denk daarbij vooral aan werk van Bornkamm, Percy en Braun over de synoptische stof.⁴

Bij drie dingen moet ik nu geheel aanduidenderwijs spreken en volstaan met een noemen van het thema: ten eerste *de verhouding van het Nieuwe tot het Oude Testament*⁵; ten tweede de vraag, in hoeverre wij bij al de verscheidenheid toch van *eenheid in de heilsopenbaring* kunnen spreken⁶; en ten slotte een vraag, die met de tweede nauw verband houdt: de betekenis van eenvoudige vormen van *belijdenis* in de oudste gemeente.⁷

¹ Vgl. F. J. Leenhardt, *Le Baptême chrétien, son origine, sa signification*, 1946; W. F. Flemington, *N.T. doctrine of Baptism*, 1948; O. Cullmann, *Die Tauflehre des NT, Erwachsenen- und Kindertaufe*, 1948; M. Barth, *Die Taufe ein Sakrament?* 1951

² Vgl. O. Cullmann, *Urchristentum und Gottesdienst*, 1956; G. Delling, *Der Gottesdienst im N.T.*, 1952; Ed. Schweizer, *Theologische grondslagen van de eredienst, de eredienst in het N.T.*, *Kerk en Theol.* 7, 1956, blz. 212 vv.

³ W. G. Kümmel, *Das Bild des Menschen im N.T.*, 1948; verder C. H. Dodd e.a., *Man in God's design according to the N.T.*, 1952.

⁴ G. Bornkamm, *Jesus von Nazareth*, 1957; dez., *Das Doppelgebot der Liebe*, in *Neutest. Studien für R. Bultmann*, 1954, S. 85ff.; E. Percy, *Die Botschaft Jesu*, 1953; en vooral ook Herbert Braun, *Spätjüdisch-häretischer und frühchristlicher Radikalismus, Jesus von Nazareth und die essenische Qumransekte, I-II*, 1957, die in een grondige vergelijking van de paraenetische stof der synoptische evangeliën met de 'Thoragehorsam' van de 'Manual of Discipline', de Habakukmidrasj, de teksten betreffende de Essenen en de 'Damaskusschrift' veel geeft dat voor ons thema van betekenis is.

⁵ Vgl. H. H. Rowley, *The Unity of the Bible*, 1955.

⁶ Vgl. hiervoor ook W. C. van Unnik, *De eenheid van het N.T.*, in J. A. vor der Hake e.a., *Commentaar op de Heilige Schrift, z.j.* (1956), blz. 772vv.

⁷ O. Cullmann, *Die ersten christlichen Glaubensbekenntnisse*, 1943; J. N. D. Kelly, *Early Christian Creeds*, 1950.

Niemand zal het vreemd vinden, dat ik nu ook mijn allerlaatste punt: het probleem van de *ontmythologisering* kort afhandel. Vooreerst heeft dit vraagstuk zoveel facetten, dat een verhandeling nodig zou zijn, om enigszins naar behoren de stand van zaken aan te geven. Maar bovendien kan men zich afvragen, of dit thema in een artikel als het onze thuis hoort. Wie prijs stelt op enige orde in de nieuwtestamentische wetenschap, zal dit onderwerp – dunkt me – toch het liefst een plaats geven in het vak van de hermeneutiek, onderdeel van de inleidingswetenschap en deel van de voor de exegese noodzakelijke prolegomena.¹ Een en ander neemt niet weg, dat dit algemene probleem zich als vanzelf aan ons opdringt bij vrijwel elk onderdeel van de bijbelse theologie, misschien in het bijzonder bij de christologie en de eschatologie. – Hoe het ook zij, dat ook op dit terrein de meningen wel zeer uiteenlopen, behoef ik niet te betogen. Het volgende reken ik tot de belangrijkste punten:

1. Vooreerst de vraag: wat dienen wij onder mythe te verstaan? Dat het niet gemakkelijk is, hier tot scherpe definities te komen, is in de discussie wel duidelijk geworden; maar ook, dat het begrip bij Bultmann in elk geval te ver wordt uitgerekt. In verband met een en ander moeten ook de opvattingen over het wereldbeeld, het verstaan van ruimte en tijd in de nieuwtestamentische periode worden onderzocht. Wij mogen dankbaar zijn, dat daarover reeds waardevolle studiën zijn verschenen.²

2. Bij de 'Entmythologisierung' staat Bultmann als ideaal voor de geest, door 'interpreteren' (de telkens terugkerende term!) de nieuwtestamentische prediking ook voor 'de moderne mens' verstaanbaar te maken. Intussen spreekt ook Bultmann bij herhaling van een ingrijpen van een persoonlijke God in de historie. Zo verklaart hij ergens in *Kerygma und Mythos II* (S. 204) 'dasz ich nicht von einer Gottesidee rede, sondern mich bemühe, von dem lebendigen Gott zu reden, in dessen Händen unsere Zeit steht . . . dasz Gott uns in seinem Wort begegnet, nämlich in einem bestimmten Wort, der mit Jesus Christus eingesetzten Verkündigung'. Op dit punt wenst hij zich zo duidelijk mogelijk te distancieren van de 'liberalen' van een vroegere periode, die 'de algemene waarheden' van Gods vaderliefde en de oneindige waarde der menselijke ziel als de quintessens uit het geheel der evangeliën distilleerden. Met reden mag echter gevraagd worden, of de moderne mens van physica en techniek, op wie Bultmann het oog gericht houdt, nu zulk een spreken over een 'ingrijpen' van een 'levende' God in 'een bepaald woord' niet even onbegrijpelijk en verwerpelijk zal vinden als al het andere, dat Bultmann door interpretatie uit de weg wil ruimen.

3. Men kan verder vragen of Bultmann het centrale van de christologie werkelijk 'interpretiert'. Wanneer hij bij het kruis de plaatsvervangende betekenis van lijden en sterven als een volkomen verouderde voorstelling terzijde schuift en op het punt van de opstanding met het opstandingsgelooft der leerlingen meent te kunnen volstaan en kennelijk elke objectieve, transsubjectieve feitelijkheid overbodig acht, kan dit dan nog 'interpreteren' genoemd worden of moet dit gequalificeerd worden als 'eliminieren' of als een sterk 'reduceren'?

4. De ganse discussie brengt ons weer tot het besef, dat zonder een

¹ Vgl. Ernst Fuchs, *Hermeneutik*, 1954.

² B. v. van Ernst Lerle, *Das Raumverständnis im N.T.*, ²1955.

zekere mythe elk geloofsdenken tot stomheid is veroordeeld; nog afgezien van de vraag, of niet alle denken over iets anders dan empirisch direct waarneembare dingen telkens – naar Bultmann's interpretatie van de term – 'mythische' voorstellingen gebruikt. 5. Dat deze ganse aangelegenheid overigens bijzonder belangrijk is, beseft men niet alleen bij de lectuur van de bundels 'Kerygma und Mythos' en tal van andere geschriften, maar ook bij het lezen van Bultmanns *Marburger Predigten*, 1956. Wat mij aangaat, ik vind hier veel, dat aanspreekt en toch constateer ik bij mijzelf oòk de reactie: hier ontbreekt iets, dat niet mocht ontbreken.

Leiden.

G. SEVENSTER.

The Main Literary Problem of the Lucan Infancy Story

By Paul Winter (London).

The question of the literary origin of the Nativity and Infancy Narratives in the Third Gospel has been asked many times, and has been answered in various ways. Lately this problem has been discussed with some vigour by writers of all shades of opinion.¹ An informative survey of varying views, by authors ancient and modern, on the subject of sources and composition of Luke chapters i and ii may be found in the Abbé René Laurentin's book *Structure et théologie de Luc I - II*.² The Abbé Laurentin commands a wider knowledge of the literature on this subject than I do, and I may be excused if I refer to the bulky bibliographical index of his book³ instead of listing views by this or that author. Only the main divisions of opinion can be indicated here.

Few scholars now hold the view that chapters i and ii of the Third Gospel are a later addition to the work of the Third Evangelist, made by a writer other than the composer of chapters iii to xxiv. The dispute at present is whether or not the Evangelist, when composing the first two chapters of his Gospel, had any literary sources at his disposal, and – if so – of what provenance these sources were. Some postulate the use of ultimately Hebrew, or Aramaic, sources; some maintain that hellenistic legends, written in Greek, furnished the Third Evangelist with his materials; and some argue that the Evangelist used no documentary sources at all, but that his account of the births of John the Baptist and of Jesus is either based on oral traditions or represents a meditative digestion of certain disconnected Old Testament passages which somehow rearranged themselves in the Evangelist's mind to the compact narrative of Luke i and ii. Although this last view might commend itself to readers who wish to evade the necessity of investigating the Third Evangelist's use of non-

¹ Salvador Muñoz Iglesias: "Géneros literarios en los Evangelios" (*Estudios Bíblicos* vol. 13, 1954, pp. 289-318); Jean-Paul Audet, O.P.: "L'annonce à Marie" (*Revue biblique* vol. 63, 1956, pp. 346-374); Salvador Muñoz Iglesias: "Los Evangelios de la Infancia y las infancias de los héroes" (*Estudios Bíblicos* vol. 16, 1957, pp. 5-36); René Laurentin: "Traces d'allusions étymologiques en Luc 1-2" (*Biblica* vol. 37, 1956, pp. 435-456, and vol. 38, 1957, pp. 1-23); Pierre Benoit O.P.: "L'Enfance de Jean-Baptiste selon Luc i" (*New Testament Studies* vol. 3, 1957, pp. 169-194); M. D. Goulder and M. L. Sanderson: "St. Luke's Genesis" (*Journal of Theological Studies* n.s. vol. 8, 1957, pp. 12-30); Juan Prado: "The Proto-Source of Luke I" (*Sefarad* vol. 12, 1957, pp. 393-395).

² René Laurentin: *Structure et théologie de Luc I-II* (*Études bibliques*, Paris 1957).

³ *O.c.*, pp. 191 to 223.

Marcan sources, it is not difficult to show the fallacy of such an approach. The tone of the narratives in Luke i and ii is so markedly Palestinian-Jewish, the writer's familiarity with the customs and folklore of Judaea's inhabitants so exact that an outsider – and the Third Evangelist was obviously not a Palestinian – would have been unable to capture the atmosphere so convincingly. There exists a legend of the birth of rabbi Yishmael which has not, so far as I know, been compared with the story narrated in Luke, though there are features in both accounts that show remarkable similarity⁴. רב אלישע כהן גדול and his wife are childless; one day when Elisha's wife leaves the המקוה (bath-house for women), she sees the angel Gabriel standing at the door. The rabbinical legend is not an exact counterpart to the Lucan story; the angel brings no message to the childless woman, and no miracle beyond that of the angel's apparition is implied. After the appearance of the angel Gabriel to her, Elisha's wife conceives and in due course bears a son who receives the name Yishmael. We have no certainty about the identity of the person ישמעאל בן אלישע and do not know when he lived. The Midrash of the Ten Martyrs may have been written much later, but that part which describes the events preceding Yishmael's birth appears to have originated before the destruction of the Temple in the year 70. The anachronism in the title of Yishmael's father — רב אלישע כהן גדול — appears to indicate that the rabbinical author confused persons of the same name who lived in different times, and that he related to a rabbi of the name Yishmael ben Elisha a tradition from an older legend which originally referred to a priest. No high-priest named Elisha is mentioned in Josephus' writings.⁵ And yet, though we have no certainty as to the period in which the story of Yishmael's birth originated, it is of significance that Yishmael's father, like John's father, was a priest. Gabriel's rôle in both accounts suggests that both stories had arisen in a common environment, in the Judaism of Palestine. No readings from the Old Testament, however extensive, could have made a writer unfamiliar with Jewish lore choose "Gabriel" as the name of the angel who appears to a childless woman before she conceived.

There is also a profound difference between what we might call 'the historical outlook' of the Third Evangelist – as expressed in various parts of Luke iii - xxiv (e.g. Luke xxi 24) and in the Acts of the Apostles – and the expectation from history characteristic of the person who was responsible for assorting the narratives in Luke i and ii. What could have induced a writer who wrote after the destruction of Jerusalem by Titus, after the loss of the last vestiges of Jewish statehood, gratuitously to invite contradiction by introducing a celestial messenger who announces that Jesus would occupy the throne of David and that he (or his descendants, in the true style of analogous Old Testament prophecies) would rule for ever over the House of Jacob? The retention of this prophecy (Luke i 32, 33) in a Gospel written after the year 70 cannot possibly be

⁴ מעשה עשרה הרוגי מלכות published in Adolf Jellinek: *Bei ha-Midrash. Sammlung kleiner Midraschim und vermischter Abhandlungen aus der älteren jüdischen Literatur. Sechster Teil* (Wien 1878), pp. 19-35, on p. 21.

⁵ Josephus mentions Ismael, son of Phabi, as a high-priest shortly after Judaea's incorporation into the Roman Empire (under Valerius Gratus), and another high-priest of the same name from the last years of Judaea's existence as a separate Roman province (under Felix and Porcius Festus).

explained otherwise than by the use of sources which the writer of the Third Gospel incorporated in his own composite work, and which he was faithful enough to preserve – however his concept of history differed from that of his sources and however the changed conditions of his time made the prophecy unlikely of fulfilment.

Oral traditions might have preceded the composition of the Third Gospel; the Evangelist could have collected and recast such traditions. But a writer who makes use of oral traditions in his literary work would hardly draw on such oral traditions as would appear to be at variance with subsequent historical events; he would show care in his selection. The case would be different if a writer received a literary document and was convinced of its antiquity, or authenticity. If he was at all anxious to preserve such a document (*cf.* Luke i 1-4), he would retain as exactly as possible its phraseological and thematic characteristics, no matter how much his own sense of style and his own knowledge of subsequent events departed from those of the author of the original document.

These considerations persuade us to believe that the Third Evangelist used sources for his account of the births of John and Jesus, sources that took their rise in a Palestinian-Jewish environment.⁶

In Luke i we have a literary tableau in which the event of Jesus' birth is related to that of the birth of John the Baptist. The first reactions by the respective parents to the angel's appearance are the same. In numerous instances the same terms are applied to the personal development (Luke i 80, ii 40, 52) and the significance (Luke i 15-17, Luke i 31-32 *αα*, 35) of both figures. Their qualities and characteristics are expressed in quasi-identical terms (though the *extant* text of Luke i 31-33, 35-37 appears to be a magnification of the message in Luke i 13-17). It is not to be assumed that an estimate of Jesus' person originating amongst followers of Jesus would have attributed to some other person, in this case the Baptist, qualities of the same type as those assigned to Jesus. A tradition that was from its beginning shaped by messianists (= *χριστιανοί*) would have stressed the uniqueness of the Messiah, especially as concerning the events that preceded his birth. The fact that there is in Luke i a close correspondence in the celestial announcements preceding the two nativities requires an explanation. In 'primitive Christian' (*urgemeindlich*) and Judaeo-Christian theology John the Baptist was the forerunner of Jesus the Messiah. A writer with a Jewish-Christian background could thus be assumed to

⁶ I may briefly refer here to various notes which I have previously published on this subject: "Magnificat and Benedictus-Maccabaeian Psalms?" (*Bulletin of the John Rylands Library* vol. 37, 1954, pp. 328-347), "Some Observations on the Language in the Birth and Infancy Stories of the Third Gospel" (*New Testament Studies* vol. 1, 1954, pp. 111-121), "Luke 2, 49 and Targum Yerushalmi" (*Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft* vol. 45, 1954, pp. 145-179, with corrections in vol. 46, 1955, pp. 140-141), "The Cultural Background of the Narrative in Luke I and II" (*The Jewish Quarterly Review* vol. 45, 1954/55, pp. 159-167, 230-242 and 287; the printed article contains regrettably a number of alterations in the manuscript made without my knowledge), "'Οτι 'recitativum' in Luke 1, 25, 61 ; 2, 23" (*Zeitschrift für die neutest. Wissenschaft* vol. 46, 1955, pp. 261-263), "The Proto-Source of Luke I" (*Novum Testamentum* vol. 1, 1956, pp. 184-199), "On Luke and Lucan Sources" (*Zeitschrift für die neutest. Wissenschaft* vol. 47, 1956, pp. 217-242), "Acta 15, 14 und die lukanische Kompositionstechnik" (*Evangelische Theologie* vol. 17, 1957, pp. 399-406), "Lukanische Miscellen" (*Zeitschrift für die neutest. Wissenschaft* vol. 49, 1958, pp. 65-77).

have had no objection to bringing the birth stories of the two religious leaders into correlation. He would, however, not have done so after the manner of Luke i 5-80, ii 1-20, allowing as much space to John as to Jesus and describing their status in terms that made little or no distinction between their relative significance. The predominant interest in the person of John can, however, be explained if we assume that there existed a literary document emanating from the circle of the Baptist's followers, and that a person who belonged to the circle of Jesus' followers merely utilized such a document by slightly adapting it and enlarging it so as to suit circumstances appropriate to more exalted claims. The angelic announcement of a child's birth to the child's mother was originally *-i.e.* in the Baptist Story – only a repetition of the announcement to the child's father; in the Judaeo-Christian adaptation of the original story it now became enhanced, grew from mere repetition to gradation, its import being grandified in antithetic parallelism. This adaptation can scarcely have been made by the Third Evangelist himself; the sections in Luke i and ii that deal with Jesus' birth and childhood express a theological conception of Jesus quite different from that of the Evangelist – no 'evolution' could have led from one to the other. We have therefore to postulate an intermediary redactor whose adaptation of the Baptist Document furnished the Third Evangelist with the materials now included in Luke i, ii.

The work of the intermediary editor can most easily be detected in the sections Luke i 26-38, 39-56 and Luke ii 4-20. Here the motifs of 'messianic expectation' are more pronounced than in the other parts of the Lucan Infancy Story (messianic motifs are also evident in Luke ii 22-39). The 'messianism' of Luke i 32, 33 and ii 4-20 is of a distinctive type: only here do echoes from Micah come to the fore. In Luke i 32, 33 an undertone derived from Micah iv 6, v 2 and 4 is still perceptible to the attentive ear; Luke ii 4 and 8 contain expressions that come from Micah iv 10⁷; the entire pericope Luke ii 4-20 has clearly been composed by a person who had Micah iv 8-10, v 2-9 in mind and who perhaps combined motifs of the Micah prophecies with those derived from a local Shepherd Legend. The formative influence of Micah ideas and Micah motifs is one of the characteristics of the intermediary redactor who adopted the Baptist narrative and adapted it to his own purposes.⁸ This writer was little more than a *redactor*; he radically altered the source (or, considering that he added Luke ii 22-39 and Luke ii 41-51a to the story underlying Luke i 5-80, we might say "sources") which he used, without however showing any of the artistic genius exemplified by the writer of the Baptist Story (source of Luke i 5-80). His function lay in suffusing the various sources he combined with a 'messianic' spirit and in bringing out the superiority of Jesus to John the Baptist. He completely reversed the original import of some of the lines in the Baptist Document – they can still be discerned even in the Greek text of Luke by their superior rhythmic quality. The words in Luke i 45 for instance must originally have been spoken *to* Elisabeth, by the angel, not *by* Elisabeth. The angel announced the birth of John first to Zacharias, then to Elisabeth. Zacharias disbelieved, and was punished; Elisabeth be-

⁷ See *New Testament Studies* vol. 1, 1954, pp. 116-117, *The Jewish Quarterly Review* vol. 45, 1955, pp. 238-241

lieved – and was highly commended.⁹ The section Luke i 39 – 46a, 56 has been converted by the Judaeo-Christian adapter of the Baptist Document from a narration of Elisabeth's joyful exultation about her impending motherhood and the predicted greatness of her son (Luke i 46b-55) and her return to Zacharias (Luke i 56) into a description of a meeting between the mothers of John and Jesus. This transformation, or this modification, was not made along logical lines. Mary, in the adapter's story, having heard that her kinswoman is with child (Luke i 36) departs in haste (Luke i 39) to visit Elisabeth – apparently to be with her at her confinement. But just before Elisabeth is actually to give birth (Luke i 57; compare the time indications in verses 26 and 56), Mary again leaves her cousin and she disappears from the story not to reappear until after John's birth. At this point it is evident that the Judaeo-Christian intermediary writer's account has been superimposed upon an older narrative in which Mary had no part at all. The logic of the narrative is improved if his additions are disregarded: Elisabeth hides from her husband and leaves Zacharias' house (Luke i 24); the angel appears to her, announces the great destiny of her unborn son, and exhorts her to return to Zacharias (Luke i 26-32a α, 35, 38a, 45, 38b); Elisabeth rejoices (Luke i 46-55) and returns (Luke i 56); John is born (Luke i 57); to the astonishment of their neighbours both parents independently choose the same name for their son, the name which the angel had intimated to them separately (Luke i 59-63a); the miracle behind the choice of the name is noted by the neighbours (Luke i 63b, 65-66). Zacharias now, having acted in faith and obedience to the angelic command, is relieved of his impediment (Luke i 64) and praises God in a hymn that constitutes a symmetric parallel to the earlier lyrical thankoffering by the child's mother (Luke i 68-79).

Even among scholars who approach the problem of the literary composition of Luke i and ii from a 'conservative' standpoint the opinion has gained ground that various sections of this narrative follow a certain pattern.¹⁰ The origin of this pattern must be sought in the Old Testament. But we should not overlook the fact that the Old Testament circulated not only in literary form among the learned, but also in midrashic form for the edification of the unlearned, and that in its oral tradition it was often embellished and enlarged by popular motifs. The stories of the birth of Isaac, of Moses, of Samson, of Samuel, and other OT heroes were passed on from mouth to mouth and thus came to be assimilated to each other in current narratives. Traits from one story were combined with traits from another. Circumstantial details were added. From time to time these stories were committed to writing, and all the amplifications that had accumulated around the canonical accounts were included in popular new versions. The recently discovered Genesis Apocryphon from Qumran¹¹, the Book of Jubilees, the Liber Antiquitatum Biblicarum by

⁸ I designated the 'intermediary redactor' by the name "Nazarene adapter"; see *Novum Testamentum* vol. 1, 1956, p. 186.

⁹ It was of course easier for Elisabeth to believe the angel as she was already in the sixth month of her pregnancy (Luke i 26) when she received his message. Angelic rulings are beyond mere earthly criticism.

¹⁰ Cf. Jean-Paul Audet, O. P.: "L'Annonce à Marie" (*Revue biblique* vol. 63, 1956, pp. 346-374).

¹¹ Five columns from this scroll have been edited so far; see Nahman Avigad and Yigael Yadin: *A Genesis Apocryphon. A Scroll from the Wilderness of Judaea* (Jerusalem 1956).

Pseudo-Philo¹², and later Midrashim bear witness to a development of this kind. It is the way in which popular narratives come to grow together. The same phenomenon can be observed in our own time, with regard to New Testament stories. There are children's books retelling the Story of Jesus, features from Mark and John and Luke and Matthew being all woven together into one fabric of many colours. Similarly the stories from the Old Testament about the birth of prominent men were legendarily enlarged so as to produce folklore for the edification of a Jewish public in ancient Israel. These legends provided most of the subject matter for the description of Jesus' birth both in Matthew and Luke. Whilst in Matthew chiefly legends about the birth of Moses served as the prototype, or model, for describing the birth of the New Moses, in Luke it is a popular narration of Samson's birth which was utilized firstly in a description of the birth of John the Baptist and later after being adapted by a Judaeo-Christian redactor came into the hands of the Third Evangelist. He finally employed it, without any significant changes on his part, in the first two chapters of his Gospel.

It is reasonable to conclude that behind the narrative in Luke i and ii there lies a document that was originally composed in Hebrew, and that this document was not all of a piece, but represents interrelated traditions from divers sources and is the work of at least two different writers. And this means that profitable discussion can only concern either *the extent* or the underlying source or *the adaptations of and additions to the source*, made firstly by the 'Nazarene adapter', secondly by the Evangelist himself. The stages in the development of the source, before it reached the Evangelist, the nature of the stratification of its various parts that had emanated from different authors with divers backgrounds and religious motives, – these are matters still calling for more detailed examination. The discussion must be limited to these points whilst we continue – so long as the unfailing light of supernatural revelation is withheld from our eyes – to "grope in the dark"¹³ in an endeavour to find a satisfactory *literary solution* for our problem.

¹² See Guido Kisch: *Pseudo-Philo's Liber Antiquitatum Biblicarum* (Notre Dame, Ind., 1949).

¹³ Cf. Juan Prado in *Seferad* vol. 12, 1957, p. 395.

Boekbesprekingen

GERHARD VON RAD *Theologie des Alten Testaments*. Band I Die Theologie der geschichtlichen Ueberlieferungen Israels. Chr. Kaiser Verlag, München 1957. 472 blz., Brosch. DM 21.—, Ganzl. 24.—.

Een volkomen nieuwe aanpak, spannend van begin tot einde. Hier worden in eerste instantie de bronnen, zoals die door litteraire en „traditionsgeschiedtliche” kritiek zijn aangetoond (J, P, Dt enz.) naar hun theologische bedoeling onderzocht. Aan de centrale „begrippen” besteedt Von Rad minder aandacht: hij wil breken met de tot nu toe gangbare statische systematische behandeling. In een eerste deel wordt het ontstaan van de bronnen geschetst; wij ontmoeten menige aantrekkelijke hypothese (o.a. over de *Sitz im Leben* van de oudste dekalogen, 27). Het tweede deel wordt opgebouwd in de volgorde, waarin de traditieblokken in de israëlitische belijdenissen worden gerangschikt (b.v. Dt. 26 : 5): de theologie van de hexateuch, onderverdeeld in oergeschiedenis; geschiedenis van de aartsvaders; uittocht; openbaring op de Sinai; tocht door de woestijn; de figuur van Mozes; het land Kanaan. Hierna volgt een omvangrijk hoofdstuk over de gezalfden in Israël, verdeeld in prolegomena; het verbond van David; koninkrijk en ambt volgens de koningspsalmen; Saul; Richteren; de geschiedenistheologie van de Deuteronomist; het werk van de schrijver van Kronieken. Tenslotte een hoofdstuk over het antwoord van Israël: prolegomena; de lof van Israël; de gerechtigheid van Jahwe en Israël; wijsheid; skepsis.

De profeten zullen in een tweede boek worden besproken, omdat zij, naar hun eigen overtuiging, buiten de heilsgeschiedenis staan: want tot nu toe was, breekt af bij hun optreden; zij vragen geloof in een nieuw toekomstig handelen van Jahwe (133).

Het is verrassend om te zien, hoe verschillend men in Israël gedacht heeft over de grote daden Gods. Zo ziet Von Rad achter tent en ark een presentie- en een verschijningstheologie. De schrijver is niet uit op volledigheid. Bij de dekalogen b.v. wordt uitvoerig over de *Sitz im Leben* gesproken; maar uitgewerkt vinden we alleen het eerste en het tweede gebod, deze echter op sublieme wijze (203-218).

De oergeschiedenis loopt volgens de auteur door tot Gen. 12 : 1-3, als een theologische etiologie van Israël. De vraag naar de zin van de historie vindt hier zijn antwoord: zover God in Gen. 11 de volkeren heeft gestraft, zover reikt ook zijn zegen door Israël: Gen. 12. Wat de verhalen over de aartsvaders betreft, weet Von Rad geen alles omvattende theologische zingeving te vinden. Wel dienen als een aanloop daartoe de beloftes over land en volk, die oeroud zouden zijn; vgl. daartegen J. Hoftijzer, *Die Verheissungen an die drei Erzväter*, 1956. Zeer helder worden de berichten over de opkomst van David in hun „penetrante Weltlichkeit” theologisch geschetst. Minder goed komt naar voren de mythologische opvatting, die Deuteronomiesaja er op na houdt over schepping en doortocht door de Schelfzee (wat betekent 180 „Das Ereignis nahm urweltliche Dimensionen an”? Voor een al dan niet lineair verloop van de geschiedenis naar Israëls besef is dat geen bijzaak). Bij de behandeling van Richteren valt de prachtige schets over Simson op (331). Verder een uitstekende passage over aesthetiek (362-). Ook in de capita over gerechtigheid, aanvechtingen (dood en eeuwigheid, Job), wijsheid en skepsis blinkt Von Rad uit door een zeer oorspronkelijke intuïtie.

De kleine literatuuropgave en de fragmentarische aanpak nemen wij bij dit rijke en originele boek gaarne op de koop toe. Het O.T. begint hier weer te spreken en plaatst ons voor de taak, het op een nieuwe manier te verstaan.

Basel.

TH. MIDDENDORP.

GEORG FOHRER *Elia* (Abhandlungen zur Theologie des Alten und Neuen Testaments, 31). Zwingli-Verlag, Zürich 1957. 96 blz., ingenaaid ZwFr 12.45, DM 12.—.

Een boeiende, zeer verhelderende monografie ligt voor ons. Achtereenvolgens worden behandeld: de vertellingen over Elia, het ontstaan van de traditie over hem, de scheiding van legendaire en historische gegevens, de theologie van Elia. De schrijver verliest niets aan duidelijkheid, wanneer hij litterair-kritisch te werk gaat. Hij is in staat, op een zelfde lucide wijze het kerygmatische gehalte van deze ver-

halen over Elia naar voren te brengen. Hij laat ons zes oorspronkelijke historische verhalen zien, alsmede de verbindende elementen waarvan de vroege verzamelaar gebruik maakte. Daarin is Fohrer zeer oorspronkelijk (de bijkomstigheid van het „Verfolgungsmotiv” en het „Götzendienstmotiv” !). Misschien zullen wij zijn opvatting over de onbelangrijke rol van Isebel (55) niet delen, of op grond van 2 Kon. 9 : 25 (waar Elia niet genoemd wordt) de vraag liever open laten, of Elia dan wel een ander in de zaak-Naboth gemoeid was; over het geheel overtuigt het strakke betoog van Fohrer ons. Het geeft ons inzicht in de historische achtergronden, de „Motivgeschichte” (parallellen met Mozes) en vooral in de volstrekt nieuwe verkondiging van Elia, die – mirabile dictu – ver afstaat van het rekabetische ideaal: Jhwh nu ook als hij die in de natuur handelt, die achter de natuurverschijnselen staat en onmerkbaar de geschiedenis leidt (niet alleen als trek- en oorlogsgod). Ondanks het werk van de verschillende redactoren meent Fohrer te kunnen aantonen, dat de boodschap van Elia onveranderd tot ons is gekomen, ondanks tekstgroei en bijgevoegde legendes. Dit geschrift is een bijzondere bijdrage tot de theologie van het Oude Testament, ook voor de homileet van groot belang.

Basel.

TH. MIDDENDORP.

A. DRUBBEL M. S. C., *Wijsheid uit de grondtekst vertaald en uitgelegd* (De Boeken van het Oude Testament VIII/iv). J. J. Romen & Zonen, Roermond en Maaseik 1957. 97 blz., ingenaaid f 3.75.

In de bespreking van eerder verschenen afleveringen van deze Rooms-katholieke commentarenreeks moest bij herhaling het Nederlands van de vertaling worden ge-laakt: 'niet altijd even onberispelijk, soms zelfs slecht of foutief' (27(1956)188). Dr. Drubbel heeft met zijn bewerking van de *Wijsheid van Salomo* zijn collega's in dit opzicht niet ten goede overtroffen. Welke zijn verdiensten ook mogen zijn, een fijn taalgevoel voor het Grieks en een rijke Nederlandse woordenschat heeft hij niet tot zijn beschikking. Bij een uitgesproken poëtische tekst lijkt mij dat een ernstig bezwaar. Bovendien heeft hij zich zo nauw bij de tekst willen aansluiten, ook in de volgorde van de woorden, dat we bijna van een 'overzetting' moeten spreken. Rooms-katholieke lezers kunnen aan de 'Spectrumbijbel' de voorkeur geven. De mérites die de commentaar en de inleiding voor hen zeker zullen bezitten, komen dan wellicht beter tot hun recht. De commentaar bepaalt op eenvoudige wijze de gedachten, vat zo nodig een en ander samen, overweegt bij moeilijke plaatsen verschillende mogelijkheden en motiveert de gekozen uitleg. Over het werk dat Plutarchus in het Latijn heeft samengesteld (9) had de Inleiding iets uitvoeriger moeten spreken.

Warmond

J. S. S.

HERBERT BRAUN, *Spätjüdisch-häretischer und frühchristlicher Radikalismus*. Jesus von Nazareth und die essenische Qumransekte. Band I: Das Spätjudentum, Band II Die Synoptiker. (Beiträge zur historischen Theologie 24) J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen 1957. 163, 154 blz., brosch. DM 36.—

Dit bijzonder knappe werk is in twee delen gedrukt, opdat men het tweede kan bestuderen met het eerste open voor zich. In het eerste beschrijft Prof. Braun, de Nieuwtestamenticus uit Mainz, hoe de secte van Qumran de wet heeft uitgelegd en toegepast. Als bronnen dienen hem daarvoor, overeenkomstig de stand van de publicatie in 1951: het 'Manual of Discipline', de Habakukrol, de gegevens over de Essenen bij Philo en Josephus en het Zadokietische Document. Zijn uitgangspunt kiest de auteur in het misjna-tractaat Abot. Ook daar heeft de Tora een centrale plaats. Maar tegen het in zichzelf rustende karakter van de daaruit sprekende vroomheid en leefwijze – 'beide Gott und Mensch sind hier domestiziert' – steekt de radicaliteit, waarmee de secte o.g.v. een esoterische studie de gehele wet wil na-leven, scherp af. De 'afscheiding' en de verwachting van het nabije einde (het sterkst gespannen in het Manual) hangen daarmee samen. Na de tekening van de wets-betrachting als zodanig komen voor elk geschrift onder de titel 'paränetische In-halte' de afzonderlijke *halakot* ter sprake, en, als derde programmapunt, de gods-dienstige anthropologie: 'Wie steht der Mensch vor Gott da?' In dit alles wordt niet in de eerste plaats volledigheid in de détails nagestreefd: het gaat Braun erom, de radicalisering van de geboden, vergeleken bij het niet-sectarische Jodendom, dui-delijk te laten uitkomen; waarbij hij overigens de gekozen stof zeer gedetailleerd en

grondig behandelt. Deze verscherpte wetsbetrachting beschrijft Braun achtereenvolgens op het gebied van de cultus (waar hij kan samengaan met een 'Entwertung'); t.a.v. het bezit; de rechtspraak; de omgang met het medelid van de secte, of de medemens of zelfs de naaste; t.a.v. vervolging en martyrium en inzake het huwelijk. Kenmerkend is in de methode van Braun het stelselmatige doordenken van de bezige resp. ontbrekende terminologie. De tot nu toe niet beschikbare concordantie op de Qumran-teksten vervangen zijn noten zoveel mogelijk. Synonymen en verwante begrippen worden daarnaast bij elke term overwogen. De registers zijn bovendien uitvoerig en voortreffelijk, zodat dit werk een zeer geschikt hulpmiddel voor de onderzoeker is.

Het tweede boek behandelt, weer onder het gezichtspunt van deze radicalisering en volgens hetzelfde programma, de overeenkomstige stof uit de synoptische evangeliën. Horen het radicalisme van Jezus en dat van de secte bij elkaar? Ter bestudering van deze vraag scheidt Braun aan de hand van Bultmann's *Die Geschichte der synoptischen Tradition* het secundaire van datgene wat betrouwbare gegevens biedt over de 'aardse Jezus'. Wie deze formgeschiedtliche analyse niet volgen kan, moge een en ander rustig 'slechts voor de profeet en exorcist Jezus' laten gelden, aldus de schrijver. Intussen zijn de resultaten van dit onderzoek ondenkbaar zonder deze analyse. Zo b.v. als Braun constateert, dat de invloed van de secte wat betreft de doorvoering van het radicale principe eerst in de loop van de synoptische traditie optreedt; dus na Jezus, voor wie juist 'fehlende Grundsätzlichkeit' kenmerkend is. Verder het ontbreken van casuïstiek en al het juridische ('die Juridik'). Jezus heeft de radicale eis nog krachtiger gesteld dan de secte, daar de door hem aangesproken mens geheel op God is aangewezen, geheel door God wordt aangenomen en opge-eist: 'Kontrapunktik von totaler Forderung und totem Angewiesensein auf Gott'. In algemene conclusies ligt echter niet de voornaamste betekenis van dit onderzoek. We vinden hier een noodzakelijk geworden aanvulling op alle studies over de 'ethiek' van Jezus en de eerste gemeente, die i.o.m. het veelomvattende onderwerp zeer veel aansnijdt, maar dat doet op een voorbeeldig sobere en geconcentreerde manier. De nog wel gangbare voorstelling dat Jezus, o.i.m. een algemene tendens onder de rabbijnen van zijn dagen, een zekere mildheid in de wetstoepassing zou hebben geleerd (Mt. 11 : 30), zal men moeten herzien.

De reserve die ik mijn bewondering en erkentelijkheid moet opleggen is deze: is een vergelijking van Qumran met de vroegste christenheid in een veel bredere zin niet meer in overeenstemming met het sociale en juridische karakter van de wetstoepassing in de secte en met de aard en de omvang van de NT'sche gegevens?

Warmond

J. S. S.

BO REICKE, *Glaube und Leben der Urgemeinde*. Bemerkungen zu Apg. 1-7 (Abhandlungen zur Theologie des Alten und Neuen Testaments, Heft 32). Zwingli-Verlag, Zürich 1957. 179 blz., ingenaaid f 18.25.

In deze studie, een nadere bewerking van stof, die oorspronkelijk in Volkshochschulvorlesungen aan de universiteit te Basel behandeld is, geeft Reicke „Bemerkungen" bij de eerste zeven hoofdstukken van Handelingen. Hij wenst daarmee bij te dragen zowel tot een historisch als tot een theologisch verstaan van deze belangrijke capita en verzekert nadrukkelijk, dat hij ook met de interessen van niet-theologen ernstig rekening heeft gehouden. Achtereenvolgens worden wij bepaald bij de volgende onderwerpen: situatie en organisatie der apostolische gemeente (1 : 1-26), de geestelijke ervaring der eerste Christenen (2 : 1-13), vorm en inhoud der eerste kerkelijke prediking (2 : 14-41), Christelijke gemeenschap en Sadduceese vervolging naar een eerste overlevering (2 : 42-4 : 31), ditzelfde thema naar een tweede overlevering (4 : 33-5 : 42), de nationaal-radicale vervolging (6 : 1-15) en: de goddelijke openbaring en het heilige Land (7 : 1-8 : 3).

De studie is belangrijk en boeiend. Ze geeft de grote lijnen van de besproken capita, het karakteristieke van Lucas' geschiedschrijving en haar historische waarde, uitvoerige excursen, b.v. over de betekenis van de hemelvaart en Pinksteren, maar ook interessante details, met name over het woordgebruik (b.v. over *ἁποδομαδόν*, dat niet duidt op „die Einheit der Gefühle", maar op „die Einheit der Individuen als einer korporativen Totalität"). Ik wil het boek dan ook hartelijk aanbevelen, ook aan hen, die eens een bijbelcursus over het eerste deel van Handelingen willen houden: zij vinden hier een zeer waardevolle handleiding. Dit houdt niet in, dat ik het in alle opzichten eens zou zijn met de Schrijver. Zo betwijfel ik

b.v. ondanks zijn herhaald betoog op blz. 94, 108 en 112 of we in 2 : 42-5 : 42 inderdaad met twee parallelle overleveringen te doen hebben. Bij het samenvattend oordeel op blz. 112 is men toch geneigd te vragen, of Lucas niet eenvoudig op zijn wijze een, ook aan de realiteit beantwoordende, climax in de tegenstand, die de gemeente ondervindt, beschrijft. Ook ben ik niet zo overtuigd van de mogelijkheid, om uit deze eerste redevooringen „oorspronkelijke”, niet-lucaanse traditie te isoleren. De opvatting, dat de gehele gemeente de handoplegging verricht (Hand. 6 : 6) lijkt om meer dan één reden onwaarschijnlijk. Ik mis ook een uitvoeriger uiteenzetting over het thema „avondmaal en breking des broods” en zou zeker voor 6 : 1-15 niet het hoofd „National-radikale Verfolgung” hebben gekozen. Maar deze en nog enkele andere opmerkingen doen natuurlijk niets af van de boven uitgesproken aanbeveling van dit nieuwe deel in een überhaupt waardevolle reeks.

Leiden.

G. SEVENSTER.

WALTER BAUER, *Griechisch-Deutsches Wörterbuch zu den Schriften des Neuen Testaments und der übrigen urchristlichen Literatur*. Fünfte, verbesserte und stark vermehrte Auflage. Lieferung 3-8 (kolom 385-1536, διελέχως-σύζυγος). Verlag Alfred Töpelmann, Berlin 1957-1958. Prijs per aflevering DM 7.80.

De nieuwe uitgave van Bauer's woordenboek op het Nieuwe Testament (vergelijk Vox Theologica 27 (1957) 190) is thans op een aflevering na voltooid. De tot nu toe verschenen tekst vertoont, gemeten aan de vierde uitgave, een uitbreiding van bijna 10%. Ten dele is deze het gevolg van de nieuwe typografie, die inderdaad een verbetering betekent. Ons bezwaar tegen de willekeurige vermelding van literatuur moet ook hier gelden. Dat b.v. onder παρουσία de dissertatie van P.L. Schoonheim, Een semasiologisch onderzoek van parousia (Aalten 1953), ontbreekt, is niet alleen voor de Nederlandse lezer een gemis. Aan de capitale betekenis van dit woordenboek, dat de NTische taal vooral naar de Griekse zijde wil openleggen, kan de gesignaleerde onvolledigheid echter nauwelijks afbreuk doen.

Warmond

J. S. S.

MARTIN HEIDEGGER: *Identität und Differenz*. Günther Neske, Pfullingen 1957. 76 S. Kart. 7.80 DM.

Kort geleden verscheen een nieuw boek van Martin Heidegger. Er is geen reden het zo uitvoerig te bespreken als indertijd met de studie over het Principium rationis gebeurde (vgl. V. Th. XXVII: 6, blz. 180-187) – hoewel ook dit boek niet zonder een zekere opwinding zal worden gelezen. *Identität und Differenz* bevat twee voordrachten. De eerste handelt over het Principium identitatis en werd ter gelegenheid van het vijfde eeuwfeest van de Universiteit van Freiburg i. Br. in de Stadthalle uitgesproken – de voordracht is ook op een langspeelplaat van ± 28.— DM te krijgen! – de tweede bespreekt de onto-theologische Verfassung van de metaphysica en is de afsluiting van een Seminar over Hegels Logica. Hier wordt dus de confrontatie met Hegel – begonnen in *Holzwege* – voortgezet.

In beide voordrachten gaat het om de „schrede terug” uit de metafysica in het Wezen van de metafysica, d.w.z. in het *Ereignis* van de „identiteit” van Zijn en mens. De metafysica verstaat Zijn als grond (ratio, λόγος) en stelt God, de Causa sui, als de grond van het zijnde. Ook hier moet de God van de metafysica het ontgelden: „Zu diesem Gott kann der Mensch weder beten, noch kann er ihm opfern. Vor der Causa sui kann der Mensch weder aus Scheu ins Knie fallen, noch kann er vor diesem Gott musizieren und tanzen. Demgemäss ist das gott-lose Denken, das den Gott der Philosophie, den Gott als Causa sui preisgeben muss, dem göttlichen Gott vielleicht näher. Dies sagt hier nur: es ist freier für ihn, als es die Onto-Theo-Logik wahrhaben möchte” (S. 70-71). Reeds eerder is er in de Theologische Literaturzeitung op gewezen, dat in het denken van Heidegger een echt reformatorisch Anliegen aanwezig is – en terecht: in het verweer tegen de metaphysica, in deze „goddeloze” filosofie, wordt de openheid gezocht (gemáákt) voor de goddelijke God. Intussen: zou men deze „goddeloze” als Christen-denker ten tonele gaan voeren, dan zou men zich evenzeer vergissen als met de stereotype beschuldiging van atheïsme. – Deze tweede voordracht is in zijn geheel belangrijk als een strenge meditatie over de vraag: hoe komt de God (D. der Gott) in de filosofie? Maar aan het tot nu toe gevoerde „gesprek” met de theologie wordt niet veel nieuws toegevoegd.

Het is merkwaardig te zien, hoe vanuit dit boekje licht valt op vroegere studies van Heidegger, b.v. op zijn brief over het Humanisme, terwijl het tegelijk omgekeerd deze vroegere voordrachten en artikelen onderstelt. Zo moet het ook wel zijn in het tastend héén-denken naar het *Ereignis*, dat telkens struikelt over de taal: want onze Westerse talen zijn alle de taal van de metafysica, d.w.z. van een bepaald zijnsontwerp. Ook daarover zou nog véél te zeggen zijn. Maar wie wil meegaan met Heidegger op zijn denkweg in een zelfstandig doordenken van zijn woorden zal *Identität und Differenz* niet ongelezen laten en dan vanzelf ook gaan meedenken over de taal.

Rotterdam

J.S.W.

ERANOS-JAHRBUCH 1956 (Band XXV): Der Mensch und das Schöpferische. Herausgegeben von Olga Fröbe-Kapteyn. Rhein-Verlag, Zürich 1957. 526 S. Ganzl. S. Fr/DM 31.20.

Korte tijd geleden verscheen Band XXV van de Eranos-jaarboeken, met de tekst van de voordrachten, die van 22—30 augustus 1956 te Ascona werden gehouden. In een hooggestemd artikel ziet Olga Fröbe-Kapteyn terug op de geschiedenis van 25 jaar, waarin Eranos „ausstrahlend” heeft gewerkt: ze ziet Eranos als de voorloper van een nieuw Humanisme, dat in aantocht is, en dan ook van een nieuwe cultuur vanuit de „unzerstörbare schöpferische Kräfte” die de mens eigen zijn. Het mechanistische tijdvak, waarin wij leven, moet wel omslaan in een „tief menschliche Epoche”: dat is volgens Olga geen wensdroom, maar een zekerheid. Het is in ieder geval duidelijk, dat ze „tief menschlich” het Goede wil — en dat is goed. Bovendien woont Olga in Ascona.

Thema van de 25ste Tagung van de Eranos-kring is: *Der Mensch und das Schöpferische*. De traditie wordt gehandhaafd in zoverre als Erich Neumann (Tel Aviv) weer als eerste medewerker schrijft — deze keer over *Der schöpferische Mensch und die „Grosse Erfahrung”*: een artikel met heel eigen mérites. Dan wordt de lezer verrast door een voortreffelijk artikel van Mircéa Eliade: *La vertu créatrice du mythe*. In de wereld der primitieven brengt ons Laurens van der Post (London) in een weinig-zeggende bijdrage over *The creative pattern in primitive Africa*, waarvoor hij zijn materiaal vond bij de Bosjesmannen van de Kalahari-woestijn. Merkwaardig is, dat in de Duitse syllabus het woord *pattern* wordt weergegeven met *Urgrund* — maar ik vermoed, dat voor deze vertaling de auteur niet verantwoordelijk kan zijn. In een prachtig artikel *Prometheus* geeft Prof. Dr. K. Reinhardt een zeer gedegen analyse van de antieke mythe van Prometheus. Vandaar komen we in de wereld van het Taoïsme met de artikelen van Prof. Chung-Yuan Chang: *Creativity as process in Taoism* en Dr Hellmut Wilhelm: *Das schöpferische Prinzip im Buch der Wandlungen*. De geschiedenis van het leerstuk van de Creatio ex nihilo wordt beschreven door Prof. Dr Gershom Scholem (Jerusalem): *Schöpfung aus Nichts und Selbstverschränkung Gottes*, waarbij brede aandacht wordt geschonken aan de Middeleeuwse Joodse mystiek en de Kabbala. In de wereld van het Soefisme worden wij gebracht door Prof. Henry Corbin (Paris/Teheran) met zijn bijdrage over *Imagination créatrice et prière créatrice dans le soufisme d'Ibn 'Arabi*. Kennelijk wordt voor het nieuwe Humanisme van het Christendom niet veel verwacht: in deze bundel is het zeer armoedig vertegenwoordigd met een (overigens voortreffelijk) artikel van Prof. Dr Ernst Benz: *Creator Spiritus. Die Geistlehre des Joachim von Fiore*. Liever ware het mij geweest, wanneer een systematisch ontwikkeling was gegeven van wat het Christelijk geloof heeft te zeggen over het *Schöpferische*: want Joachim van Fiore mag een interessant denker zijn geweest, enigermate representatief is hij niet. Ten slotte vermelden we de bijdragen van Sir Herbert Read: *Poetic consciousness and creative experience* en Prof. Dr. A. Portmann: *Erleuchtung und Erscheinung im Lebendigen*.

Rotterdam.

J.S.W.

Ingekomen boeken

DE BELIJDENISGESCHRIFTEN volgens Artikel X van de Kerkorde van de Nederlandse Hervormde Kerk. Boekencentrum N.V. 's-Gravenhage 1957. 262 blz. geb. f 6.50.

DR. G. C. BERKOUWER: *De zonde I: oorsprong en kennis der zonde* (Dogmatische Studien). J. H. Kok N.V. Kampen 1958. 230 blz. geb. f 8.25.

P. A. H. DE BOER: *De zoon van God in het Oude Testament*. Dies-college (Leidse voordrachten Nr. 29). Universitaire Pers, Leiden 1958. 23 blz. ing. f 1,10.

FRIEDRICH DELEKAT: *Der Christ und das Geld*. Eine theologisch-ökonomische Studie. Chr. Kaiser Verlag, München 1957. 87 S. Brosch. DM 4.50.

Doopsgezind gemeenteleven. Uitgeversmaatschappij Holland, Amsterdam 1957. 83 blz. ing. f 2.50.

DR. J. D. DOZY: *Wijsheid van dwazen*. Uitgeverij W. ten Have N. V. Amsterdam 1958. 187. blz. geb. f 6.90.

Evangelisches Kirchenlexikon. Kirchlich-theologisches Handwörterbuch, herausgegeben von Heinz Brunotte und Otto Weber. 24/27 Lieferung (Meditation-Ozeanien). Vandenhoeck und Ruprecht, Göttingen 1957. 257 S. Broschiert.

DR. J. C. GILHUIS: *Gezicht op de zending*. Zendingsvraagstukken in kort bestek. 138 blz. geb. f 4.90.

DR. J. DE GRAAF: *In gesprek met de Bergrede* (Kerk en Wereld reeks No. 2). Boekencentrum N. V. 1957. 67 blz.

GABRIEL MARCEL: *De mensen contra het menselijke*. Erven J. Bijleveld, Utrecht 1958. 153 blz. geb. f 8,90.

DR. H. A. OBERMAN: *Archbishop Thomas Bradwardine, a fourteenth century Augustinian*. A study of his theology in its historical context. Kemink & Zoon N.V. Utrecht 1957. 246 blz. ing.

DS. J. OVERDUIN: *Tact en contact. De moderne mens en het Evangelie*. J. H. Kok N. V. Kampen 1958. 216 blz. geb. f 7.90.

DR. J. J. POORTMAN: *Ochêma*. Geschiedenis en zin van het hylisch pluralisme II: Het hylisch pluralisme in het Oosterse denken. Van Gorcum & Comp N.V. Assen 1958. 169 blz. ing. f 8.50, geb. f 10.25.

DR. M. REISEL: *The mysterious name of Y. H. W. H.* (Studia Semitica Neerlandica II). Van Gorcum & Comp N.V. Assen 1957. 132 blz. ing. f 11.50.

C. H. SPURGEON: *Pastorale adviezen. Lezingen voor mijn studenten*. Uit het Engels vertaald door Ds. W. de Graaf. J. H. Kok N. V. Kampen 1957. 259 blz. geb. f 8.50.

DR. H. DE VOS: *Inleiding tot de wijsbegeerte*. Tweede, herziene druk. G. F. Callenbach N.V. Nijkerk 1957. 240 blz. geb. f 11,90.

DR. B. N. WAMBACQ O. PRAEM: *Jeremias* (De Boeken van het Oude Testament). J. J. Romen & Zoner. Roermond en Maaseik 1957.

WARE CHRISTELIJKE BELIJDENIS der Nederlandse Kerken. Proeve van hernieuwde geloofsbezinning door predikanten van de Gereformeerde gezindte, onder redactie van Dr. F. L. Bos. J. H. Kok N.V. Kampen 1957. 214 blz. geb. f 8,90.

J. WELLHAUSEN: *Israelitische und jüdische Geschichte*. Neunte Auflage. Verlag Walter de Gruyter & Co. Berlin 1958. 371 S. Ganz. DM 19.80.

DR. OTTO WOLFF: *Gandhi en Christus*. Bosch en Keuning N.V. Baarn z.j.

DR. A. S. VAN DER WOUDE: *De Dankpsalmen* (De handschriften van de Dode Zee in Nederlandse vertaling). Proost en Brandt N.V. Amsterdam 1957. 100 blz. geb. f 4,90.



J. BLOK

voorh. A. Th. Cahen

Breestraat 69

Leiden

Tel. 26832

Kleermakers sedert 1855

Specialiteit in TOGA'S

HET SOCIALE LEVEN IN AL ZIJN FACETTEN



Onze samenleving wordt met de dag gecompliceerder, haar aspecten talrijker. Ieder, die op enigerlei wijze in het maatschappelijk verkeer leiding heeft te geven, ziet zich voor steeds groter opgaven geplaatst. Niet alleen volksvertegenwoordigers, provinciale en plaatselijke bestuurders en overheidsdienaren zoeken een uitweg uit het conglomeraat van problemen onzer samenleving, ook kerkelijke en politieke leiders, directeuren van grote en kleinere bedrijven, personeelschefs, vakbondsbestuurders, leiders en medewerkers van allerlei sociale instellingen, artsen, psychologen, leraren en onderwijzers, maatschappelijke werkers en jeugdleiders, hebben elk op hun beurt daartoe een bijdrage te leveren.

Voor hen en voor vele anderen hoopt dit driedelige werk een goede en betrouwbare sleutel tot de kennis der moderne problematiek te zijn.

Vele vooraanstaande geleerden op seculair en kerkelijk gebied verleenden hun medewerking aan dit prachtige boek, dat uit drie delen bestaat met ongeveer 850 bladzijden.

Deel I is zojuist verschenen.

Deel II verschijnt in september 1958 en deel III in februari 1959.

De redactie bestaat uit: Prof. Dr. Sj. Groenman, Prof. Dr. W. R. Heere en E. V. W. Vercrujsse, soc. drs., bijgestaan door een commissie samengesteld uit hoogleraren uit binnen- en buitenland.

Per deel f 26,50

Uitgebreid prospectus verkrijgbaar bij de uitgever en bij de boekhandel.

Uitgave van

VAN GORCUM & COMP. N.V. te ASSEN

Verkrijgbaar in de boekhandel

Nieuwe belangrijke Van Gorcum-uitgaven:

Dr. C. D. Saal:

HET BOERENGESIN IN NEDERLAND.

Sociologische grondslagen, gezin en bedrijf. 1958. Woord vooraf van Prof. C. W. Willinge Prins-Visser (Serie Bouwstenen voor de kennis der maatschappij, Nr. 26). 307 blz., summary, bibliografie, register. Geb. f 13,50

Prof. Mr. B. V. A. Röling:

NIEUW GUINEA ALS WERELDPROBLEEM

1958. 104 blz. f 4,90

Dr. G. A. Kooy:

HET VERANDEREND GEZIN IN NEDERLAND

1957. 244 blz. Woord vooraf van Prof. Dr. E. W. Hofstee. Ing. f 9,50

Dr. A. J. M. Lamers:

GYMNASTIEK VOOR ZWANGEREN EN KRAAMVROUWEN

4e herziene druk. 1957, bewerkt door A. W. Bom, revalidatie-arts te Groningen. 111 blz. (Serie Medische handboekjes voor iedereen, deel 4) Ing. f 4,25

Earl R. Carlson:

ZO BEN IK GEBOREN . . . (Born that way).

1957. Ned. vertaling van C. A. Elink Schuurman. Woord vooraf van Prof. R. Hornstra. VI, 120 blz. f 5,90

Dr. W. A. C. Zwanikken:

VOLKSHUISVESTING EN SAMENLEVING

Sociologische beschouwingen over het vraagstuk van de huisvesting. 1957. 332 blz., summary, Zusammenfassung, bibliografie, kaarten, grafieken, bijlagen. XXI, 332 blz. Ing. f 13,50

Dr. P. van Schilfgaarde:

OVER DE WIJSGERIGE VERWONDERING

2e druk, 1957. 120 blz. f 4,90

Dr. R. Rijksen, K. H. Niekerk, Prof. Dr. Mr. P. A. H. Baan, Prof. Mr. W. P. J. Pompe:

DE LANGE GEVANGENISSTRAF

1957. Woord vooraf van Mr. E. A. M. Lamers (Crim. Studiën, Nieuwe Reeks No. 3) f 4,50

Mr. B. H. D. Hermesdorf:

DE HERBERG IN DE NEDERLANDEN

Een blik in de beschavingsgeschiedenis. 1957. bibliografie, illustraties. XII, 296 blz. geb. f 18,50

Alom verkrijgbaar in de boekhandel

V A N G O R C U M — A S S E N

VoxTheologica

Interacademiaal
Theologisch Tijdschrift

ORGAAN VAN STICHTING
VERENIGDE STUDENTEN IN DE
THEOLOGISCHE FACULTEITEN
IN NEDERLAND

GEWIJD AAN DE STUDIE DER
THEOLOGISCHE WETENSCHAP



VAN GORCUM / ASSEN

Redactie: Dr. J. Sperna Weiland, Red.-secr. - J. Smit Sibinga, (Leiden)
Red.-adm. - L. Leertouwer (Groningen) - A. Romein (Utrecht)
A. J. Wtenweerde (Amsterdam S.U.) - J. Slomp (Amsterdam
V.U.) - G. W. de Jong (Kampen-a) - Ph. M. Muskens o.f.m.
(Nijmegen) ... (Amersfoort)

Hoofdredacteur: J. M. Hoekstra, Oegstgeest.

Alle stukken voor de Redactie aan: Dr. J. Sperna Weiland,
Voorschoterlaan 23, Rotterdam-O. Tel. 12.75.09.

Uitgevers: Van Gorcum & Comp. N.V. (G. A. Hak & Dr. H. J. Prakke)
Brink - Assen.

Abonnement per jaargang: f 4.90, Buitenland f 5.50. Gironr. uitg. 802255

* * * * *

Inhoud:

<i>L. Leertouwer</i> , Apodemia	129
<i>Prof. Dr. K. H. Miskotte</i> , Over de tegenwoordigheid Gods	132
<i>Prof. Dr. Ir. A. E. Loen</i> , Verkenningen in grensgebied; een kroniek	145
Boekbesprekingen	155
Ingekomen boeken	160

Apodemia

naar aanleiding van het V.S.T.F.-congres 1958 in Groningen

In de wereld der religie is God niet alleen een laatkomer (Van der Leeuw). Hij is ook iemand, die zijn wijngaard onder de mensen kan verhuuren, om geruime tijd buitenslands te gaan. Heel vroeger was zijn afwezigheid een jaarlijks terugkerende gebeurtenis, een winterreis naar het land der doden. Het reisdoel was bekend, en bij zijn vertrek stond de datum van zijn terugkeer al op de kalender. De pachters wisten dat, en hielden zich gereed om zijn intocht feestelijk te vieren. Toen echter de Heer niet langer Apollo heette, en zich had doen kennen als Eén, die ook de wisseling der seizoenen in Zijn hand houdt, gebeurde het op een kwade dag, dat Hij niet terugkwam van Zijn tocht. Het werd lente, en zomer – maar er werd niets meer van Hem vernomen. De feestwijn verjaarde en werd zuur; de notitie op de kalender veranderde in een geheimschrift, dat niemand meer lezen kon. Hoe onduidelijker de tekens, hoe meer exegeten: zij zagen allen de aarde opnieuw woest en ledig worden, godsdiensten en gelovigen sterven – „fit deorum ab hominibus dolenda secessio”.¹ Toch: Als de maat van lijden en onrecht vol is, zal God terugkeren en alle dingen in hun vroegere glorie herstellen: „ad antiquem faciem mundum reuocabit” Wachten dus. Maar de verwachting verschaalt; er komt een nieuwe God, die niet present hoeft te zijn om aanbeden te kunnen worden, omdat Hij is „op bergen en in dalen, en overal”. Leeft Hij werkelijk? Of is het alleen de vermoeide verwachting, die een droombeeld met steeds nieuwe dromen bekleedt? Iemand komt zeggen, dat Hij in Zijn afzondering gestorven is. Of dat waar is of niet, valt buiten ons oordeel. Het gaat immers al niet meer om een oordeel, maar om een ervaring, die een totaal gemis doet voelen, iets dat het tegendeel is van Gods aanwezigheid. Zijn bestaan is niet het eerste, wat ons aangaat: Wolfgang Borchert komt Hem nog tegen als een oude huilerige man, die om zijn kinderen roept. Hij is er dus wel, maar als het erop aankomt, in het laatste stuk van „Draußen vor der Tür”, durft Hij niet meer voor het voetlicht komen, omdat Hij niets weet te zeggen op de vraag: „Gibt denn keiner Antwort?” De goden zwijgen – adieu, bon dieu; bonjour, tristesse.

Het was Prof. MISKOTTE, die in zijn meesterlijke slotlezing op het Congres, dat handelde over „Gods aanwezigheid”, de zaken zo stelde. Als de theologen zich afvragen, wat Gods afwezigheid betekent, dan gaat het niet meer om de vraag naar de existentia Dei-Gods bestaan wordt niet meer met hartstocht geloofchend. Ook niet om de providentia Dei; het is niet meer het Jobsprobleem of de theodicee, die in leven en literatuur de mensen kwelt. Aan de orde is de vraag naar Gods bijzondere presentie. Dat is een vraag die zich vertoont als een totale bevinding, een chiffre, „die ons cultureel doopt met de kracht van een naam”. Praktisch-dogmatisch gesproken, moeten wij uitgaan van drie gezichtspunten. Eerst: onze solidariteit met dit gemis, dat ook het onze is. De afwezigheid Gods, verstaan als totaal „fond” van de tijd, is een legitiem theologisch probleem, geen vraag van apologie of cultuurkritiek. Dan: Onze roeping als aanstaan-

¹ Corpus Hermeticum, Asclepius 24, 26. Ed. Nock en Festugiere, Paris 1945.

de verkondigers van de Naam. Deze roeping schijnt te botsen met de gesignaleerde nood, die ook de onze is. Het is nu eenmaal zo, dat de moderne spreker tegelijk subject én object is van de waarheid. Ten derde een vraag, die een voorbarige theologie graag als eerste en enige zou willen stellen: Tot welke misverstanden moest het komen, voordat „de afwezigheid Gods onder ons zo alomvattend zijn beslag kreeg?

Een blik in de literatuur, met Françoise Sagan en Samuel Beckett. (En attendant Godot) als getuigen, doet ons zien, hoezeer de gevoelde afwezigheid verstaan wordt als een absoluut tegendeel van de alomtegenwoordigheid. Droefgeestigheid, die op zichzelf een kleine vervulling is; een leeg toneel, dat ook niet kan worden gevuld met schril licht en grootse, wanhopige gebaren. De theologie moet echter vragen, of Gods alomtegenwoordigheid in de contingentie van het zijnde tot de beloften van de H. Schrift behoort, en of de durende presentie van God niet een *eschaton* is? De alomtegenwoordigheid onthult zich als een fataal dogma van de natuurlijke theologie, die de mens voortdurend roept naar plaatsen, waar men God juist *niet* kan ontmoeten. Maar het nadenken over de presentie van God brengt ons in een gebied, waar wij voorlopig niets verwachten, om dan te leren dat presentie steeds werkzaamheid, acte is van Gods welbehagen. De mystiek, die ons de oneindigheid in onszelf, en de natuurwetenschap, die ons haar buiten onszelf doet zoeken, laat ons onbevredigd, omdat die ruimte gevuld moet zijn om erin te kunnen leven. Voors hands staan wij in die lege ruimte het is onze kostelijke eenzijdigheid, dat wij zo alles op de presentie, op Gods bijzondere aanwezigheid hebben gezet. Het zal er nu om gaan, deze aanwezigheid in Christus theologisch te leren verbinden met een alomtegenwoordigheid Gods, die zonder misleiding is. Ook al zal dat voorlopig vragenderwijs gaan, het is een werk vol belofte.

Heel jammer was het, dat juist dit laatste stuk van het betoog zijn theologische verdieping moest missen, omdat de tijd tekort bleek. Eens te meer, omdat de andere sprekers, hoe boeiend hun referaten ook waren, over het eigenlijke thema maar weinig gezegd hebben.

Bij Prof. BAVINCK, die de ondankbare taak had het beraad bijbels-theologisch te openen, kwam eigenlijk alleen de verborgenheid Gods aan de orde. Het was dan ook geen wonder, dat hij, de aanwezigheid Gods ontvouwend aande hand vandie kernbegrippen: aangezicht, hand, (arm), naam de afwezigheid tenslotte wel moest verstaan als een verberging. Objectief: God laat het menselijk leven soms tijdelijk over aan de dynamiek van de eigen zonde. En subjectief: De eenzaamheid ontstaat, waar de mens niet langer zoekt naar Gods aangezicht, het vertrouwen in zijn machtige arm opzegt, en de gemeenschap met Zijn Naam, die immers „Selbsthingabe” is, opzegt. Nieuw-Testamentisch gezien, wordt het beeld gecompliceerder, omdat de Heer daar zelf in bijzondere zin aanwezig is, terwijl niettemin de afwezigheid zich nergens sterker doet gevoelen dan op Golgotha. Na de hemelvaart, als de grote apodemia begint, is het „ἐν χριστῷ” – het leven met de Geest, een broos bezit, dat behoed moet worden. Het is de vraag, of het totale gemis, dat Prof. MISKOTTE signaleerde, zich door een warme nodiging, om Gods verborgenheid te zien als een moment van zijn openbaring, wel laat doorbreken. Is aan de geëiste solidariteit voldaan, wanneer de biblicist nog kan zeggen dat de afwezigheid Gods een probleem

is uit het moderne denken, niet een autochthoon onderwerp binnen de theologie? Houdt hij niet één station te vroeg stil, bij zijn reis van Jeremia naar Sagan en Camus?

Nog klemmender werden deze punten bij het betoog van Dr. E. BRONGERSMA, die de sociologische vragen, aan het thema verbonden, voor zijn rekening nam. Zijn eindstation was de secularisatie, het conflict tussen de (Moeder)-kerk en de mondig wordende gemeente. Hij waardeerde de secularisatie als een terugdringen van de kerk op haar eigenlijke taak, als een opklaring van de verhouding tussen de orde van het verbond en de orde van de schepping. De afwezigheid Gods is voor hem een moment in een al te haastige mondigverklaring, waarvan men, als de strijd geluwd is, het voorbarige beter zal kunnen doorzien.

Gods afwezigheid is dus slechts schijnbaar: het gaat er voor de kerk om, deze schijn niet tot realiteit te maken, door met de beste bedoelingen opdringerig en autoritair te getuigen. Is dit nu wat er sociologisch over valt te zeggen? Ik meen, dat als de sociologie het onderwerp benadert, het in de eerste plaats zal gaan over de afwezige naaste, die in tram en flatgebouw, in gezin en arbeidsverhouding ons op de tenen staat, zonder er werkelijk te zijn. En om ons, die op dezelfde manier afwezig blijken. Is de afwezigheid van God, ook in de kerk, goed gepeild, wanneer men aan de kerk de rol toebedeelt, die alleen de Vader van de verloren zoon toekomt?

Het referaat van Dr. GROENEVELD kreeg, niet geheel terecht, maar een kleine plaats in de discussie, en, krachtens de opdracht van de redactie, dus ook hier. Zijn diepzinnige en rijke lezing toonde vóór alles aan, hoe moeilijk het is in de psychische werkelijkheid concrete factoren aan te wijzen, die op Gods afwezigheid duiden. De psychologie vindt haar grens in het blootleggen van een structuur in de verhouding mens-God, waarin een positieve zowel als een negatieve lading van hoge intensiteit om de voorrang strijden. Zo is in de strijd om zelfverwerkelijking steeds een negatieve component aanwezig, die de „theostatistische” attitude realiseert en de mens tot theocide (Camus) kan drijven. Of het object van deze „weerstand” wel God genoemd mag worden, is een vraag, die men aan deze anthropologie billijkerwijs niet mag stellen, omdat zij bewust en zeer bescheiden bij haar eigen taak wil blijven. Daarom spreekt zij van Gods afwezigheid alleen oneigenlijk.

Het eigenlijke woord over Gods afwezigheid schijnt aan de theologie par excellence, de dogmatiek, te zijn. Het is geen geringe winst, als het congres ons dat scherp heeft leren zien. Het voorkomt veel klagen en zuchten, dat niet alleen uit de tijd, maar ook niet wezenlijk is. De theologie immers weet van een verwachting die, hoezeer ook in de secularisatie ont-nuchterd, hoezeer verborgen in de oude woorden van de bijbel, hoezeer verhuld en bedreigd door spanningen van binnen en buiten, ver-wacht-ing blijft, d.w.z. een daad én een houding, Wilderstand und Ergebung. Zij hoopt, dat wachten op Godot waken met Godot is. Dat is misschien wel een tikje belachelijk. Overigens doet dat er niet veel toe. Want waarom kijken honderden mensen een avond lang gespannen en ontroerd naar die clowneske mannetjes, die op een kaal toneel niets anders doen dan - wachten?

Over de tegenwoordigheid Gods¹

I

Lijden en vreugde in het groot, zijn ons in het groot gemeenzaam. En wat tot in de grond de tijd beroert, het raakt de grond ook van ons bestaan. Lang duurt het tasten naar een samenvattende naam voor ons onbehagen, ons gemis. Want daarin moet tegelijk de diepte van onze eigen beleving worden gezegd en het verschil met het belijden en beleven van onze vaders, de geslachten, de eeuwen, dat tegengesteld, of althans anders was. Zo schijnt in de term: „de afwezigheid Gods” te zijn samengevat het wezenlijke van onze *ervaring*; term is eigenlijk te weinig gezegd: het is een chiffré en herkenningsteken, het heeft de adem, de kracht van een náám, waarmee we ons zelf cultureel dopen in de naam van de Waarheid, de Waarachtigheid en het Verdriet. Het is deze naam die ons verbindt, die onze hemel en onze aarde verenigt tesaam. Hij doelt op een onweer, een teistering, een vergruizeld archetype, een verloren jeugd, een rijpen voor een zwaar werk; het slaat op een bevinding, en de bevinding omsluit een zelfkennis en de *zelfkennis* ontvouwt zich in de bekentenis van een nieuwe eenzaamheid. De afwezigheid Gods! daarin ligt het gemeenschappelijke open en bloot van een gemis, dat in de diepte persoonlijk en verborgen is. Daarin wordt ook bewust vorm gegeven aan ons besef van distantie ten opzichte van de levenservaring van onze vaders en ook tegenover die van onze vaders.

Onze vaders, breed verstaan, de eersten die midden in de renaissance van een klassiek levensgevoel, de gang van het Woord Gods ontdekten als een macht-tot-omkeer, hebben, om bij de gevonden en gefixeerde naam te blijven, om de bijzondere tegenwoordigheid Gods leren *bidden*; onze vaders meer nabij, hebben of de tegenwoordigheid gevonden „op bergen en in dalen” en overall of nergens meer, en bij de laatste wending is te bedenken, dat zij, vergroend gezegd, ook geen goede reden meer vonden, die tegenwoordigheid te zóóken, omdat Hij, die daar begripmatig verondersteld werd tegenwoordig te zijn, wel eens, wie weet? ’t was bijna zeker, niet vermocht tegenwoordig te zijn, vanwege, penible en pétillante gedachte, vanwege het publieke geheim, – het meer en meer onthulde feit van zijn niet-bestaan. Wij zijn anders dan onze vaders in het geloof, anders ook dan onze vaders in het denken d.i. in het doordenken van de „*Entlarving*”, in het beleven van het demasqué der tekenen van het Godsbestaan; de naam, die op ons leven geschreven werd, luidt: de afwezigheid Gods; niet meer de loochening, God wordt niet ontkend – hij wordt zelfs, naar het schijnt, al te gemakkelijk, als grensbegrip bekend verondersteld, hij is in elk geval van dien aard dat hij al of niet tegenwoordig zou kunnen zijn; helaas, werd het ons beschoren te leven in een tijd waarin Hij niet te vinden is, een tijd, die n.l. de wereld steeds grenzelozer in het licht stelt als juist niet de plaats waar Gods wezen en werk openbaar zijn. De afwezigheids Gods – het is onze wijze van tussen de tijden te bestaan in de zoele of koele, althans *pijnstillende verbittering* van te moeten geloven in ons ongeloof, omdat we deze bevinding moeten ernstig nemen als het ware

¹ Rede op het V.S.T.F. congres te Groningen 10 jan. 1958.

met de radicaliteit van een totaal geloof. Geen wonder dat wij de vertolking van deze naam voor onze bevinding niet of nauwelijks in de filosofie vinden, maar veeleer in de kunst, met name in de lyriek. En dan wordt het als een stem van vele wateren, dan zijn wij omringd door een wolk van vele getuigen, dan staat het elke avond in de sterren geschreven, en komt het mee in storm en zefier; het slaat ons tegemoet uit het verminkte aangezicht van de dingen; het regent op ons neer met het wemelend licht en striemt ons met de zonnestralen.

Voortdurend heb ik gesproken van „wij”, want vreugde en lijden in het groot, zijn ons in het groot gemeenzaam; en wat tot in de grond de tijd be-roert, het raakt de grond ook van ons bestaan. En we zouden uit de wereld moeten gaan, om aan het averechts mirakel van deze wereld te ontkomen, die in de naam van onze waarheid, onze waarachtigheid en ons verdriet gedoopt is met de ons van onze vaders en van onze vaders onderscheiden-de naam: de afwezigheid Gods. En het behoort tot zijn wezen dat ook deze doop onherhaalbaar is en onherroepelijk. Maar het is nog onzeker, of dit onderscheid een geestelijk verval beduidt of de poort tot een doodsdroeve, maar heilzame waarheid, dan wel of het geding tussen voordeel en nadeel, heil en onheil, niet beslecht wordt in den tijd.

Nu is mij gevraagd de positieve zijde van deze naam: afwezigheid, dog-matisch te belichten. Er is wel grond, dunkt mij, voor de vraag, of dit praktisch is, n.l. als men het strikt-wetenschappelijk en naar strakke methode zou willen doen, hetgeen toch vereist zou zijn. U valt misschien over het woord: „praktisch”, zoals het hier gebruikt wordt, dus als norm voor de vruchtbaarheid van een ondernemen. De één voelt zich opgelucht, de andere tekort gedaan, een derde zal uit welwillendheid jegens de spreker willen bemiddelen en zal zeggen: „hij bedoelt met praktisch, existentieel, nou dan!” toch, naar zo hoge dingen zou ik niet willen reiken, tenzij het nodig zou zijn zo op je tenen te staan om in het gezellig gebazel der anti-dogmatiek-maniakken niet onder te gaan. Wanneer ik „praktisch” wil spreken, dan is het, omdat we twee dingen willen trachten vast te houden, in de eerste plaats: onze *solidariteit* met het gemis van deze tijd, of wat hetzelfde is: onze ontvankelijkheid voor wat de situatie ons opdringt, zo men wil: „zègt”; en in de tweede plaats: onze *roeping* als a.s. dienaren des Woords, anderen te verstaan, te verlichten en te vertroosten met hetgeen het Woord Gods óns zegt, als u wilt: opdringt – om daarna pastoraal en apostolair zo mogelijk in de situatie in te dringen. Het kan wonderlijk schijnen, dat een mens tegelijk een mee-begrepene is in een zeer bepaalde verlatenheid en toch meegeroept is tot verkondiging van een waarheid, die zozeer verheven en onaantastbaar is, tegelijk evident en onmogelijk, gelijk we met de naam: Woord Gods aanduiden. Er zou zeer veel te zeggen zijn over de bijzondere spanning en tweedracht in de geest van de moderne prediker en pastor, die daaruit voortkomt, dat hij tegelijk subject en object van de uitspraak der laatste waarheid is; ik meen zelfs, dat wij het markante en martelende van dit adjectief: „*modern*”, niet mogen uitwissen door het inzicht, dat de tweedracht op een of andere wijze, meer of min, dieper of vlakker, ingrijpender of vluchtiger, zich in alle tijden, bij vele priesters, predikers en pastores heeft voorgedaan; het komt juist op de wijze, deze wijze, op dit meer inplaats van minder, op dit diepe en ingrijpende, áán; men zou de meest evidente dingen dood maken door uit het

comparatieve van onze omschrijving, een gelijkschakeling van wezen en kwaliteit (of diskwaliteit) af te leiden. Ook in de continuïteit van de moeite om te geloven, doet zich een *contingentie* voor van een eigen nood. – Wanneer we dus bij een „praktisch” spreken over ons thema, voor ogen willen houden, dat wij mede *onderhevig* zijn ook aan de laatste ervaring van de afwezigheid Gods en dat wij *onderhorig* zijn aan een opdracht, het Evangelie te brengen (zoals een helaas in onbruikrakende term zegt), dan wordt daar geen speelse paradox ingevoerd noch een hybridisch gedrocht tot voor onze verwerende, op wanstaltigheden reeds lang geoeffende, maar nog steeds naar het schijnt onverzadigde, ogen gesteld. Maar dit is zeker juist, dat wat wij hier beweren uiteindelijk niet kan worden waargemaakt dan *juist* door de dogmatiek, door de wortelbezinning op de heilige leer; zonder deze zal het moeilijk, zo niet onmogelijk zijn, gegeven de situatie, genaamd: „de afwezigheid Gods”, de eenheid van solidaire moderniteit en de distancerende profetie anders te verstaan dan juist uitgerekend als een speelse paradox of een hybridisch gedrocht. Maar er is nog een derde „praktisch” gezichtspunt bij een dogmatische bezinning, zelfs als die, gelijk in dit referaat, slechts van terzijde ingevoerd wordt, namelijk, dat het ons duidelijk wordt welke *denkfouten* algemeengeldigheid moesten verwerven, voor en aler het leed der afwezigheid Gods als algemene ervaring intellectueel zijn beslag zou krijgen.

II

Zelden zal de literatuur zulk een trouwe *spiegel* van het levensgevoel van een tijd zijn geweest als nu, omnium consensu, het geval is. In die spiegel is een fond te zien, werkzaam en effen, zonder veel perspectivische werking; maar daarvoor vertoont zich geen egaliteit van levenshouding, geen grootste gemene deler van oordelen: zelden was een literatuur zo weinig eenzijdig, zo hyper-intellectueel en ten uiterste gevoelig ook in de participatie aan het leed van de creatuur, zo open voor emotionele interpretatie, zo weinig genegen het leven te tyranniseren 't zij uit een algemene idee, 't zij met de uitzonderlijke ervaring van een extreem gevormde persoonlijke geest. Vrijwel alle temperamenten, overleveringen, culturele kernen en kernstralingen, alle stijlen en denktradities zijn vertegenwoordigd. Er is evengoed een tragicistisch als een metatragische verwerking van de ervaring van het mensenleven; er is een eschatologie verborgen in menig werk, maar evenzeer doet zich de blijde aankondiging voor van een a-perspectivische vervulling (als in de filosofie van Jean Gebser) in de tot ruimte saamgetrokken strekking van den tijd; met een algemene typering is weinig te beginnen; heidendom slaat nergens op; „atheïsme” is nauwelijks aan de orde; „nihilisme” is een dooddouner. Wat een zekere permanentie vertoont, is het *fond*, dat werkelijk niet beter kan worden aangegeven dan met de „afwezigheid Gods” waarbij het heel concreet klaar wordt welke verzwegen positieve *implicaties* dit zeldzaam trefzekere woord, deze naam (die ook het fond vormt van ons aller levensnaam) omvat. De afwezigheid Gods betekent niet het Jobsprobleem, in het algemeen niet wat de „hand Gods” veronderstelt werd te doen, het betekent, dat even breed en ontologisch als de vroegere alomtegenwoordigheid diende tot rechtvaardiging en vreugde *nu* de ontleding van deze

notie emotioneel, intellectueel wordt aangewend, om ons rekenschap te geven van de „condition humaine” en van de „conscience malheureuse”. Doordat wij allen meer functioneel dan substantivistisch denken, meer aan tijd en uur ons laten gelegen zijn dan aan het „wezen” der dingen, werd het enige punt van overweging niet: is God goed, ook niet bestaat er een God, maar: *waar* is God? waar is de plaats der ontmoeting? ergens, nergens of overal? nu, nooit of altijd?

III

De eerste theologische bezinning moge hier van terzijde optreden, als antwoord in vraagvorm op het aangegeven fond, dat in de spiegel doorgaans als constante verschijnt. Het betreft een reeks vragen, die we hier voorlopig bundelen. Hoe horen wij de Schrift spreken over Gods presentie? Is ons gezegd, dat het leven als *facticiteit* zinvol ons verschijnen moet of ook maar *kàn*? is ons gezegd, dat de mens in een God geloven moet, om geborgen en gelukkig te zijn? is de openbaring van de ware en waarachtige God niet een wijze waarop Hij zich *in* de wereld *van* de wereld onderscheidt, als een presentie, van, tegen en boven, onder en ten bate van het geheel der dingen en machten, die met hun presentie het hele veld onzer ervaring schijnen te beslaan? Leert de Schrift ergens de evidentie zijner alomtegenwoordigheid? is alle kennis Gods niet gebonden aan een *bijzondere* presentie in het heiligdom? en is deze tegenwoordigheid niet een tegenwoordigheid van de goddelijke deugden, die b.v. in de theofanie in Ex 34 worden genoemd en geprezen?

Verder is te vragen: is ons ooit gezegd, dat als er een alomtegenwoordigheid „is”, deze als zodanig een object der menselijke ervaring is? wordt zij niet voor het geloof betekend en bezegeld door de Heilige Geest? is de kennis ener tegenwoordigheid Gods met kosmische maat en onmiddellijke klaarheid en ongebroken continuïteit niet een eschaton? Zegt het Woord niet dat de tegenwoordigheid Gods allereerst dit is, dat Hij *ons* in gericht en genade nabij is en daarin ons stelt voor Zijn aangezicht. Leert de Schrift niet, dat het meest kenmerkende van het mensenbestaan de vlucht voor God, de *afwezigheid van den mens* is, daar waar hem ontmoeting zou zijn bereid? De afwezigheid zelfs van de geroepen mens ter plaatse van de ontmoeting – is dat niet het primaire, nijpende raadsel van de Schrift? „Adam, waar zijt gij?” veeleer dan: Here, waarom zijt gij niet *overal*?

Daarbij is nog te bedenken, dat hier voor het theologisch denken de nimmer rustende vraag naar de verhouding van Akt en Sein meespeelt. Voor een denken vanuit de Akt (dat in de bijbelse structuren een zekere voorrang heeft) is de tegenwoordigheid een *gebeuren*. „Toute presence evoque non seulement une absence possible, mais une absence surmontée. Quand je dis qu'un objet est présent, cela signifie que pour moi . . . cet objet surgit d'un certain vide, ou d'un désordre, ou d'un chaos indifférencié” (Roger Mehl). Nog sterker geldt dit contingente karakter bij *personen*. Daar vindt Begegnung plaats, en deze maakt zich los van een achtergrond van ander *gebeuren*, dat in vergelijking met haar zijn gewicht verliest of terugkeert tot een bestaan van banale feitelijkheid. Iedere ontmoeting verwekt in mij een *verrassing* inzover als hetgeen mij in de ontmoeting gegeven wordt, vóór ik het recht besef, een zekere continuïteit van mijn levensgang

heeft doorbroken, een nieuwe spanning toevoegt aan mijn bevinding en mij in een andere richting stuwt.

Bij de tegenwoordigheid *Gods* bereikt de bedoelde bevinding een maximum zozeer, dat de term presentie in algemeen gebruik oneigelijk wordt, of metaforisch; „un certain animisme se trouve attaché a notre expérience de la présence des objets pour autant qu'ils échappent a l'ordre absolue ou notre connaissance rationnelle prétend les enfermer". De spontane notie der alomtegenwoordigheid *Gods* heeft veel met zulk een animisme te doen en zeer weinig met het besef ener ontmoeting.

Daarbij komt, dat hoe sterker de *contingentie* is des te dieper zal de presentie worden ervaren en wel als een gerichte presentie, die mijn copresentie of onderstelt of oproept. Alleen de persoon heeft een hinderlijke of welkome aanwezigheid waarop ik met mijn tegenwoordig wezen antwoord en antwoorden móet.

Verder, verschijnt de tegenwoordigheid als een *geschenk*; maar het is duidelijk dat dit niet een geschenk is van iets, wat het zij, dat een zelfstandige waarde heeft naast de persoon. Anderzijds zegt de taal diepzinnig dat wij onze presentie onderstrepn of ondersteunen met een geschenk d.i. met een present; wij zijn present mèt, in en boven ons present.

En hier is het punt waarop naar mijn inzicht de *complementariteit* van een Seinsdenken en een Akt-denken aan den dag treedt.

Het subject van de tegenwoordigheid en de tegenwoordigheid schèrp te willen onderscheiden, is wellicht een weerspiegeling van ons onvermogen, de identiteit van subject en presentie onzerzijds te realiseren in de menselijke verhouding; en toch blijft hier een rangorde gehandhaafd: het ontisch relevante, de toestand, het *teken* wordt alleen gegeven aan wie het subject der tegenwoordigheid heeft onderkend en begroet. Strikt genomen bestaat er geen tegenwoordigheid dan een persoonlijke, tussen personen. Een tegenwoordigheid als een fluïdum door de ruimte verspreid hoort binnen een heidense, een natuurlistische of pantheïstische belevingshorizont. Een tegenwoordigheid van Geest tot geest onderstelt de hermeneutische horizon van een gekwalificeerde geschiedenis.

IV

Met deze theol. vragen terzijde, mag en kan niet bedoeld zijn de moderne mens te ontmaskeren, als een goddeloze, een eigenwillige, een revolterende. Het grootste deel van deze vragen raakt evenzeer ons, raakt verkeerde, onschriftuurlijke theologie; zij bevatten minstens zoveel verontschuldiging als beschuldiging, inzover de notie van de „afwezigheid *Gods*" rechtstreeks samenhangt met het hardnekkige en fatale constructie van een religio naturalis en sensus communis. Ja, een niet gering deel van de boven gebundelde vragen bevat reeds ingevouwen een antwoord op de vraag, hoe het zóver heeft kunnen komen; zij duiden reeds van verre aan, waar de verkondiging der kerk in de laatste eeuwen zich schuldig moet hebben gemaakt aan verduistering van het licht, dat over Israël en over de volken is opgegaan. Het is daardoor eerder te verwonderen, dat niet de godloochening, de ontgoddelijking van de natuur, de vergoddelijking van de mens, de termen zijn waaronder het moderne denken en levensbesef

moet worden samengevat, maar juist de afwezigheid Gods, een zeer *positief negativum*, voorzover de mens de verre herinnering van een ondergegangene wereld van kennis met een onnoemelijke droefgeestigheid ondergaat. Zelfs de roep: God is dood, heeft niets van een triomf der titanen, veel meer van een klacht, dat Hij consequent zich in zwijgen heeft gehuld d.i. praktisch atwezig is. Men kan dit nog nader belichten door te herinneren aan de voorzichtige wijze waarop zowel Heidegger als Sartre met deze gedachte omgaan, als ze Nietsche's kreet „God is dood” gaan vertolken en toepassen. Sartre b.v. is zeer subtiel, als hij uitlegt: het betekent niet, dat hij er niet is en het slaat ook niet op zijn vergankelijkheid; „God is dood” betekent: vroeger *sprak* hij tot ons en nu zwijgt hij; wij raken alleen nog zijn lijk aan. Ook Heidegger is verregaand voorzichtig. Weliswaar gelooft hij, dat Nietzsche met deze kreet allereerst de metafysica, ja zelfs het klassieke waarheidsbegrip heeft willen uitsluiten; er wordt over een Zijn Gods of zijn-tot-God gesproken, maar zonder dat een beslissing valt; en dit, omdat wij geen klaarheid hebben over de ontologische draagkracht van het woord: zijn; intussen wil hij noch atheïst, noch nihilist heten; en hij heft zijn klacht over de ontvluchte, de voortvluchtige goden; hij strekt zijn verlangen uit naar een „komende God”, waarvoor de wereld nog niet rijp is, hoewel hij in „die Lichtung des Seins” zich schijnt aan te kondigen. Het blijkt dat met de afwezigheid Gods onze eigen aanwezigheid, onze realiteit is gemoeid, ik zeg nog niet eens de „zin” van ons leven, men kan volstaan met de aanduiding, dat door de afwezigheid van Hem, die om zo te zeggen „behoorde” aanwezig te zijn, *wij* in deze *wereld* niet *aanwezig kunnen zijn* met het gewicht, de contouren en de verantwoordelijkheid, die bij ons wezen schenen te behoren; zulke overwegingen schijnen een uiterste van radikaliteit te zijn – maar zijn in wezen van een tamme aard vergeleken met de armoede, de aanvechting en de vertwijfeling, die plaatsgrijpen juist in de Tegenwoordigheid Gods, gelijk die bijv. in het leven en werk van Leon Bloy, dat men een theologische rechtvaardiging van (of een experiment met) de blasfemie zou kunnen noemen, ons *áánvliegen* en *verbijsteren*.

V

Nu wenden wij ons om te luisteren naar de vertolking van het besef van Gods atwezigheid, naar de levensgestalten, die in de spiegel der literatuur tegen het fond van de bedoelde Afwezigheid zich aftekenen, om een en ander te bevestigen. Wie de boeken van Françoise Sagan „*Bonjour tristesse*” en „*Une certaine sourire*” leest, heeft misschien aanvankelijk de indruk van een verijnde, maar onwaardige frivoliteit. De liefde, voor een iets eerdere generatie nog het laatste veld der beslissing over de zin of onzin van ons leven, heeft voor de bloedjonge schrijfster het ambivalente zweven tussen zaligheid en vertwijfeling, waarin de romantische mens de presentie van de vervulling, de parousie van het heilig wezen des levens vond, verloren. De liefde is hier een afleiding geworden, een afleiding niet alleen uit de onvrede van de wereld, maar ook een afleiding uit de normale en te loven levensvorm n.l. door de afgrendeling van het gevoel. In een gespleten verveling wordt de gebannen eenzaamheid als de eigenlijke tegenwoordigheid beseft. En de hartstocht is in zoverre een uitkomst, als de mens dan

zich hechten kan en daarin voor een ogenblik reëel schijnt, de binding aan de toevallige stemmingen als een vervulling ondergaat. Daarom: „bonjour tristesse”, *welkom droefgeestigheid*; het is de wijze waarop een helder gestemde jeugd haar wanhoop van die der anderen onderscheidt.

Daarom: „une certaine sourire”, het is de glimlach, waarmee een hart reeds vóór de ontmoeting van de liefde heeft afstand gedaan; want er kan (goddank, helaas?) geen ongelukkige liefde zijn; waar geen geluk der presentie „van ik en gij” mogelijk is, daar is ook het concrete ongelukkig-zijn onmogelijk. Is de geheime zin van dit afscheid dat elke vervulling oneindig wil voorkómen, niet dit, – dat de kosmogonische Eros (om met Ludwig Klages te spreken) is ontroond, terechtgesteld en begraven, omdat zijn presentie bedriegelijk is? Bonjour tristesse! in deze resignatie wordt paradoxaal genoeg, de afwezigheid van een aanwezigen onderkend en de kennis daarvan welkom geheten. Over deze troosteloosheid is lichtende de ontroostbaarheid.

We vergissen ons, dunkt mij, geheel wanneer wij het fabelachtig succes van het „Saganisme”, zoals het reeds genoemd is, verklaren uit de algemeen voortwoekerende verdorvenheid. Het gaat hier om de Afwezigheid Gods onder het gezichtspunt van de onmogelijkheid van de mens zèlf hic et nunc *reëel* te zijn, reëel te *zijn* en zichzelf reëel te *nemen*. – Geen mens kan een presentie vinden, als hij zelf niet present wordt, en hij heeft de vrijheid niet te geven, als hij niet de vrijheid heeft, te ontvangen. – Niet alleen de existentie, maar ook de presentie (als we de onderscheiding mogen maken) is de vooronderstelling voor de authenticiteit van een bestaan, waarin wij ook ons zèlf tegenwoordig zijn. Het is onze logge, geremde, bedremmelde geest, die zich dekt met de losse levendigheid, toegespitste bestaanswijze van het opzettelijk irreële. Onze leegte wordt in de droefenis doorschinen met een weerlichten van het zelf, dat aanwezig zou kunnen zijn.

Een tweede voorbeeld, en een schrede dieper in het veld van onze exploratie vinden we bij Samuel Becket, de fransch-schrijvende Ier, „*En attendant Godot*” – het thema is hier heel nuchter en heel mysterieus, het wachten op een bekende, die onbekend genoeg is in zijn onbetrouwbaarheid, om het wachten een vleugje van dwaasheid te verlenen. Het ondramatische drama kan men weer als wanhopig, troosteloos, aanstellerig, onwaarschijnlijk en dit alles samenvattend als „existentialistisch” voorstellen en uitkrijten. Alleen men lette er op dat de dialektiek der existentialen hier gesproken wordt door *clowns*; in een zinloos heen en weer op een bijna leeg toneel – werkelijk op een leeg toneel? kan men niet evengoed zeggen: in het snijpunt, het verdwijnpunt ener vierde dimensie, de dimensie der tegenwoordigheid van „Godot”. Het vacuum der betrekking op het transcendente wordt uitgebeeld met ontkenkende en honende gebaren; tegelijk worden de spelregels van leven en denken door Wladimir en Estragon, door deze vagebonden zonder stand of leeftijd, in acht genomen. Niets ligt verder van de sfeer van ons stuk als rebellie of loochening.

De regisseurs van dit stuk, dat aan de maskerspelen der bewustzijnsspijting van Luigi Pirandello herinnert, de clairvoyance van Tennessee Williams aangaande de ontweken conflicten overbrengt in een andere sfeer en in zijn „oplossing” aan de verschijning van de boodschappers in Kafka’s „Schlosz” verwant is – de regisseurs twisten erover hoe het te

brèngen: moet het wachten in lege eentonigheid tot in een zwijgende beklemming vervlieten, dan wel, moet men de eentonigheid markeren met scherpe gebaren en belichtingen, die als een „sadistische Nervensäge” fungeren, of is het zo dat tenslotte een roerende charme van hulpeloosheid in de clowneske bewegingen de voorkeur verdient; ik zou kiezen voor het laatste, omdat het duidelijk zou maken, dat het menselijk leven, (hoe leeg het moge zijn voor een bepaalde reflexie) in feite, zulk een monotonie niet kent, althans niet speciaal aan de monotonie de diepte van zijn ontleding beleeft, en tenslotte omdat de ervaren afwezigheid van dien aard is, dat zij de kracht wekt tot een ὑπομονή, zozeer een „positieve” verwachting, dat we ook wel kunnen twijfelen, of het wachten niet evenzeer een ontstellende reeds ingetreden werkelijkheid kan gelden als een bevrijdende uitkomst. Hoe het zij, wat in metafysische, ontologische, weltanschauliche zin wereldgrond of levenszin zou heten, komt zelfs als abstracte randmogelijkheid niet meer in het gezichtsveld, en *dat* is modern. Hier is de ambivalentie van religie en nihilisme ten einde! Deze vagebonden zijn geen überspitzte nihilisten, wat reeds door de tegenspelers, Pozzo en Lucky wordt aangeduid, die amorfe typen van onpeilbare gemeenheid en van volstreckte ellende blijken. Het tweede bedrijf is een bijna ongevarieerde „liturgische” herhaling van het eerste – de situatie verandert niet, de tijd vond haar stilstand in de neutraliteit van de ruimte; toch is het enige wat Wladimir en Estragon „hèbben”: de tijd, stilstaande zeëen van tijd; en zij vinden bedrijven uit, zij spelen voort en celebreren hun belangeloze handelingen als een cultisch spel. „Godot” – is het God of is het de Dood, of is het het Lot – het verwijst in elk geval naar een sprekende tegenwoordigheid in en boven alle dingen van wet en toeval en hun niets-zeggende presentie. Al wat „is” en al wat komen mag in het verlengde van wat „is”, dat kan niet zijn wat komen moet als presentie „en attendant Godot”. —

In de derde plaats denken wij aan Albert Camus „*La chute*”. Ondanks de tot vertwijfeling drijvende levenservaring houdt de advocaat Jean Baptiste Clémence vast aan het gegeven leven en de telkens herboren liefde-voor-het-leven; temidden van de absurditeit blijft hij de ridderlijke dienaar van hen die door de techniek der jurisdictie in hun bijzonder-zijn worden geëffaceerd. Maar hem vervolgt en obsedeert het lichte ruisen en klotsen van het water, waarin een jonge vrouw, die voor zich zelf de dood zocht, is verzonken, terwijl hij als ooggetuige op de Seine-brug, op een steenworp afstands, onbegrijpelijk verlamd, is blijven staan en geen poging heeft gedaan haar te redden of alarm te slaan. Sindsdien is hij nergens meer gelukkig dan (zegt hij) in het stadion of in de schouwburg, waar men niet meespeelt, want „waar men niet meespeelt kan men zich voor een tijd onschuldig voelen”. In losbandigheid en uitspatting is geen vergetelheid te vinden; indien een mens ergens een weinig schuldig geworden is, dan is hij *om* en *om* schuldig. Clémence komt in Amsterdam in een minderwaardig, louche hotel en van daaruit werpt hij zich op de advocatuur van kwade zaken; had hij tevoren de officiële beledigden en vernederden, de armen en zuiveren, die onschuldig tussen de wielen geraakt waren, beschermd met zijn pleidooi, nu verdedigt hij de uitgesproken misdadige typen – en is zich nauwelijks bewust, dat hij in heel deze ijver en inzet-van-intelligentie met het rechtsgeding van zijn eigen leven bezig is, n.l. met zijn recht om te leven; de verantwoording voor zijn *ongevraagde aanwezigheid*. In deze

tijd wordt voor hem de schone stad Amsterdam, een inferno, een nevelig gehucht bij de Zuiderzee. De eenzaamheid vindt nergens tegenwicht in een presentie, want het gegeven zichzelf-zijn, het anders-zijn volstaat reeds om iedere vorm van gemeenschap te doen mislukken. Dat is het drukkend grootzegel-der-afwezigheid op de telkens laatste dagvaarding van zijn bestaan. Maar in die afwezigheid staat vreemd op wacht een aanwezigheid, n.l. die van de *schuld*. En van hieruit ontdekt Clémence een gemeente n.l. allen, die een verleden hebben. Niemand kan onschuldig heten; er zijn ook geen verzachtende omstandigheden te bepleiten. En dan de ontknoping: op zijn kamer vindt hij in een kast de gestolen vleugel van het Gentse altaar: *het Lam Gods*, waarop Van Eyck de rechtvaardige rechters heeft afgebeeld. Wie in deze gestalten zich boven-esthetisch verheugt, heeft de bevestiging gevonden van het recht om te oordelen en onschuldig te blijven. Camus' ganse verontwaardiging geldt de ontkenning van deze eerste en laatste voorwaarde der gemeenschap, der gemeente: „quand nous sommes *tous coupables*, ce sera la démocratie”. Zo wordt hij le juge-pénitent, voor wie te bestaan reeds een misdaad is, niet zoals Schopenhauer het bedoelde: metafysisch, maar voluit: existentieel. De enige, aldoordringende en albepalende presentie is de schuld; „wie zou geloofd hebben, zegt Clémence, dat de misdaad anderen voor zich te laten sterven niet zo groot is als de misdaad zèlf niet te sterven”. Onder de troebele hemel der verticale afwezigheid tekent zich in *lodcn horizontalen* van zelfkennis en zelfverwerping de aanwezigheid af. Maar is deze afwezigheid *sámen* met deze aanwezigheid niet vele malen bijbelser dan een ontologische theorie over de „alomtegenwoordigheid”? heeft ooit een godvruchtige de alomtegenwoordigheid gezien als opgewassen tegen de aanwezigheid van de schuld? En wat te zeggen over de heilige? Men kan met Walter Nigg zeggen: „der Heilige ist der grosse Gegenspieler des Nihilisten”. En werkelijk verschijnen trekken van de heilige in het gelaat van deze advocaat van kwade zaken.

De presentie is altijd in eerste instantie een *bijzondere*, en slechts bij *wettige extrapolatie* een algemene; dat de bijzondere aanwezigheid van de schuld een reflex zou kunnen zijn van de bijzondere tegenwoordigheid van Hem die alle schuld door haar te dragen eerst opgeheven heeft en zo geoordeeld – wie heeft dat aan Clémence verkondigd? Zijn reeds de twee centrale vragen bij Camus: hoe een mens zich van de zelfmoord kan onthouden? en, hoe de mens een heilige zonder God kan worden? treffende kentekenen van een inzicht waarin het „stuk der ellende” dubbel behandeld wordt, want de tweede vraag is niet houdbaarder of sympathieker dan de eerste – *beide* markeren de titanische vlucht en opvlucht uit de beklemming van de afwezigheid der eisende partij terwijl niettemin de aanwezigheid van de schuld duurt als stedehouder van de Afwezige.

VI

Voor de tweede maal komen wij nu van terzijde, met enkele theologische opmerkingen – ditmaal niet zonder bijmenging van een enkel cultuurhistorisch en sociologisch aspect. Bij de „afwezigheid Gods” als chiffrage, existentieel van de *vierde mens* (naar de constructie van Alfred Weber)

of van de derde (naar de opvatting van David Riesman, in „The lonely crowd”) – is te bedenken, dat de bevinding, de nood, en de grond daarvan (in zelfuitleg) moeten onderscheiden worden. Anders krijgen we geen zuiver beeld van de positieve implicaties dezer negatieve these.

Het is misschien pedagogisch ongewenst, te zeggen, dat wij zelf niet weten hoeveel zuivere theologie in de zo weergegeven negativa besloten ligt; toch is het waar, en mag niet worden onderdrukt. Want hier ligt ook de bron der communicatie met al onze tijdgenoten.

1. in de eerste plaats is God *niet* meer een *abstractum*, niet b.v. de absolute Geest of de Wereldgrond. De aanwezigheid van deze absolute spiraal-niveaus te ontkennen zou niet zinvol zijn, zoals een naturalistische heiden-dom of een pantheistische religie ook nimmer van een afwezigheid Gods heeft gewaagd. „God” is nu een gevuld begrip, beeld of symbool voor de samenvatting van alle het leven helpende en sterkende deugden. Wat gesteld wordt, is niet, dat er geen God bestaat, ook niet dat er een God bestaat, maar dat *deze* God niet aanwezig is voor deze en gene, voor ons, voor allen, in de tijd, waarin wij, hier en nu, Hem nodig hebben, Hem zoeken of voorgeven te zoeken.

2. In de tweede plaats wordt daardoor te verstaan gegeven, dat niet meer als in de Aufklärung de *Voorzienigheid* Gods in het geding is (het is, alsof het voor ons besef te veel gevraagd zou zijn, de orde en wijsheid der Providentia Dei te volgen) tegelijk wordt distantie genomen van het atheïsme (het is alsof we beseffen, dat zulke volstrekt-onbewijsbare thesen ons in geweldige moeilijkheden brengen, niet alleen wat de zedelijke, maar ook wat de redelijke consequenties betreft). De Sopper in Grenzen der Openbaring; Wat is filosofie? Dwaalwegen – kan ons nog steeds op een heldere wijze helpen bij het ontdekken van de bedoelde aporieën.

Wij houden ons dus op *tussen* de beide vraaggebieden van de existentie en de providentie; de presentie is in het geding. We kunnen ons niet genoeg verbazen over deze wending. Het moge vreemd klinken – maar dit is stellig het negatief van gezonde theologie –: de afgetrokken overweging aangaande Gods bestaan en een concreet streven naar het verstaan van het gebeuren in het algemeen zijn geen theologische bezigheid. Nog merkwaardiger, dat in het drievoud van existentie, presentie en providentie, de presentie de primairbeslissende plaats heeft; en dat is m.i. bijzonder luciede theologie.

3. In de derde plaats sluit het woordsymbool: de afwezigheid Gods een niet voor de hand liggende belijdenis in aangaande de goddelijke *vrijheid*, al of niet, naar Zijn behagen, tegenwoordig te zijn. Het laatste schijnt al te mooi; al ligt het erin, we zullen vaak zien dat het zo toch niet bedoeld kan zijn. Genoeg, dat verstaan wordt: God is nergens aanwezig gelijk de Natuur of de Aether; als Hij tegenwoordig is, moet het een wonder zijn. Daarom sluit het moderne non-liquet het zeer juiste besef in, dat tegenwoordigheid gevat moet worden als werkzaamheid, en dat dus naar de hebreeuwse denkvorm gesproken: de nabijheid een *acte* is; dat al deze waarheid op zichzelf een gestalte zonder gehalte vertegenwoordigt en tenslotte slechts eenzaamheid en melancholie voortbrengt, is een geheim; de prioriteit van de presentie der Openbaring moet worden gedacht om dit geheim nader te verstaan, zij wordt welhaast axiomatisch dwingend.

En nu zal het erom gaan, dit besef van de afwezigheid te verstaan als stemming of bevinding, als nood en als zelfinterpretatie.

1. De stemming, zelfs de bevinding, zal zich steeds aan ons voordoen als een grondfenomeen voor het geleefde leven, niet alleen bij een groep van niet-gelovigen en ook nauwelijks als kenmerkend voor een bepaalde sfeer. Wij hebben er alle deel aan. Wat Benjamin Fondane in een titel „la conscience malheureuse” noemt is, dunkt me, een laatste uitloper van de teleurstelling van ons hart en de *vergissing* van onze geest ten opzichte van de natuurlijke religie. En het nihilisme is au fond niets anders dan het bankroet der natuurlijke theologie. Dit ongeluk, deze smart is voorlopig alomvattend en er is geen kruid voor gewassen, want de religieuze interpretatie van wereld en leven omvatte eertijds *alle* dimensies „mit dem lyrischen Schwung eines lobende Dusagens” – ;zo breed als destijds de duiding ging, zo breed breidt zich nu „la conscience malheureuse” uit.

2. Van deze stemming, bevinding, is, dunkt mij, de nood te onderscheiden: de nood is temporeel gesproken voor het moderne bewustzijn in de eerste plaats intellectueel, althans het eerst als *intellectuele impasse* bewust. Wat had zich voltrokken? In de eerste fase: „die Geburt der Naturwissenschaft aus dem Geiste der Mystik” (om met Karl Joel te spreken). In bijbelse denkvorm is b.v. de oneindigheid geen eigenschap Gods maar in de religieuze interpretatie van het ontologisch denken gaat de oneindigheid onveranderlijkheid, onmetelijkheid, almacht enz. voorop; deze noties zijn nu bij de doorbraak van het moderne bewustzijn op de Natuur overgedragen: de oneindige ruimte van de fysica is een overdracht van een onmededeelbare eigenschap Gods, uit de scholastieke theologie, ook in dien zin, dat de overdracht niet slechts formeel werkzaam was, maar zoals C. F. von Weizsäcker met nadruk zegt in „die ganze damit gemeinte Fülle”, Van ontologische theologie kwam geïsoleerde ontologie, ontologie bevestigde zich tot theoretische fysica; en de *ruimte* van de fysica bracht de verbeelding des geestes en der duizelende zinnen in het gruwzame van een kosmische leegte; wat als intellectuele nood begonnen was, eindigde met een aldoordringend gevoel van de totale overbodigheid van de, naar de maat ener denkbare doelstelling, zinloze kosmos; de tevoren met alle middelen neergedwongen verveling treedt nu onbedwingbaar op. En wij twijfelen aan ons eigen bestaan; en de hemellichamen „moeten” bewoond zijn; dit is een eis, die hoort bij ons onvermogen op de aarde te wonen, bij de behoefte aan een nieuw schijnsel-van-zingeving, bij de angel van een bestaan op een aarde zonder gezelschap met de planetarische ruimte.

3. Dit laatste behoeft nog een aanvulling, wil de repercuussie van de bedoelde overdracht overtuigend zijn; we moeten mede bedenken, dat in de religieuze interpretatie van de imago dei als dominium mundi *ook het subjeet* een innerlijke diepte meekrijgt, voorzover de mens de oneindigheid als goddelijke eigenschap in de bevinding zichzelf verleent; het moderne bewustzijn deed het Al verzinken in en opgaan uit de diepten van de geest; de synthese van brahmaansche mystiek en theoretische fysica in het dichtwerk van Adwaita is daarvan een geweldig voorbeeld.

Nu, op een kwade dag (of moeten we zeggen een goede dag) ontwaken we tot de ontdekking, dat we niet meer „geloven”, n.l. niet in God, de

Alomtegenwoordige; en waaro mgelooft men niet? Omdat God nergens meer te „vinden” is! – hoezo? is de wereld dan niet minstens het eeuwige kleeid der Godheid, is die oneindigheid rondom en naar binnen toe, ons niet genoeg? neen, God is nergens meer – voor ons. d.w.z. dat Hij in ons eigen methodologisch eliminaat („natuur”) niet meer kan worden teruggevonden en dat Hij in de ontologische extrapolatie, die ons gemoed nog lange tijd beproefde voort te zetten, verpulvert.

En omdat Hij voor *ons* nergens meer is, is hij afwezig in de wereld überhaupt. En daarin (maar dat komt eigenlijk uit een heel andere bron en betreft meer de voorzienigheid) worden wij gesterkt door de niet-aflatende reeks *gruwelen*, van de geschiedenis der mensheid, die er, naar het ons schijnt, in onze dagen *als nooit tevoren* worden gepleegd –; en in zoverre zouden we eigenlijk in de theodicee (of de verwerping ervan) terecht moeten komen; maar we ondernemen dat evenmin, als een terugkeer tot de godloochening; het is onze kostelijke en diepzinnige verlegenheid, dat wij nu *alles* zetten op de vraag der presentie en niet op die der existentie en niet op die der providentie; het is „the presence of the Absence” gelijk reeds Chesterton zei, die ons hanteert.

Deze gebroken, deze doorkruiste beseffen, brengen nu deze tristesse van Sagan, Becket, Camus voort; deze bittere weemoed (want tristesse is bittere weemoed en geen zoete Weltschmerz meer) maakt, dat we vóór de ontmoeting van wie ook, hetzij God of mens of hoogmoment, reeds om haar te voorkomen met een zekere glimlach hebben afscheid genomen en afstand gedaan; het is deze tristesse ook die ons tot *gezel der vagebonden* maakt „en attendant Godot” – in de clouneske gewichtigheden, waarmee wij de overvloed van de ons omspoelende tijd ritueel vullen met de gebaren ener onmogelijke verwachting, waarin God en het Lot en de Dood, hoezeer gelijkelijk te duchten, gelijkelijk welkom zijn als meer of min stellig oponthoud in de zinneloze ruimten rondom – dat zou n.l. de aanwezigheid zijn, waarvan wij nu de afwezigheid beleven. En deze tristesse der, via de natuurwetenschap, aan zichzelf onttogen natuurlijke religie, doet ons de medemens vinden, als het *enig* punt van *communicatie* en eigenlijk de enige poort tot de realiteit – om daar het dominerend reële, het ontwijfelbaar ook *mijn* ik tot werkelijkheid optrekkende, te ontdekken: de schuld d.i. de werkelijkheid van het verzonken recht-van-bestaan, de fixatie van een verleden waarin het heden ontkracht is en de toekomst wonderlijk genoeg, zowel uitgewist als te duchten, zowel onbestaanbaar als aanstaande is, nader aanstaande dan het moment.

Het zal U duidelijk zijn, dat wij hier te doen hebben met een christelijke fenomeen, d.w.z. een *bevestigende afwijzing* van de christelijke religie. Men onderscheide in dit gedachtenbeleid: de bevestigende afwijzing van de christelijke *religie* en de bevestigende afwijzing van de *christelijke* religie. Wij zijn heiden-christenen geweest, wij en onze vaders, ook wij en onze vaders, d.w.z. wij zijn van nature niet gezind om de Vrijheid Gods tegenover alle zijn ook tegenover een „ens realissimum” te verstaan; voorzover de christelijke religie een religie was, d.w.z. een correlate verhouding van wederkerigheid in de zijnsorde, voor zover lieten wij de Schrift los, die ons op het dringendst verzekert, dat we niet weten wat we doen als we het Zijn God noemen, dat we alles verspelen als we uit de bijzondere tegenwoordigheid niet willen leren wie waarlijk God is in de openbaring van Zijn

gemeenschap. De „moderne Mensch letzter Gestalt“ trekt zijn aandeel in de alomtegenwoordigheid terug. Maar tegelijk bevestigt hij met die afwijzing, dat hij een heiden-*christen* is van origine, en dat hij als het ware in één adem met de afwijzing van de kwasi-christelijke Alomtegenwoordigheid, de verwachting aanduidt van de *vrijheid*, die Gode alleen eigen is n.l. er te zijn of niet te zijn, de vrijheid der genadige Toekeer tot de creatuur, de Vrijheid van Hem die genoemd wordt: ehje ascher ehje – Ik zal *bij* u zijn zoals Ik *bij* u zal zijn!

Samenvattend kan men zeggen: theol. Godsleer werd ontologie, ontologie fysica in een eerste gestalte (Bruno), fysica werd de geleider tot de beleving van de „slechte oneindigheid“ (Hegel). Wanneer de existentie rebelleert tegen deze oneindigheid, omdat ze geen plaats laat aan welke tegenwoordigheid ook, — dan blijft de rebellie ambivalent omdat wel enerzijds een gebeuren van Gods *Hand* en een verschijnen van Gods *aanzicht* wordt geëist, maar anderzijds de mogelijkheid daarvan in het relativisme, d.i. in de vlucht voor de stonde, met behagen wordt ondergraven om willens nillens de „oneindigheid“ te vervallen.

Wat ons tiranniseert is van meetaf de kwasi-logische voorrang van het algemene. Het is steeds dezelfde usurpatie van een algemeen begrip als een voorgegeven evidentie, die ons vervreemdt van de werkelijke gang der Godskennis, die gekenmerkt is door de omgekeerde curve: van het bijzondere naar het algemene: van de Heilsmacht naar de almacht (anders zou de „macht“ niet gevuld en gekwalificeerd zijn), van de bijzondere tegenwoordigheid naar de algemene tegenwoordigheid; anders zou de tegenwoordigheid niet in eerste aanleg een ontmoeting zijn, en verstaan als *Zijn* tegenwoordigheid: van de bijzondere voorzienigheid tot de algemene wereldregering, van de heilgeschiedenis naar de wereldgeschiedenis.

Voor ons en in ons vertoog van heden, behoort hier een *derde* reeks dogmatische ophelderingen in te treden betreffende de *verhouding* van bijzondere presentie en alomtegenwoordigheid.¹ Merkwaardig, dat ook in *dit* opzicht de dogmatiek zoveel te leren heeft van de O.T.ische verkondiging en haar grondwoorden. Voor vandaag eindigen wij daarom met een komische noot: weet u wat het O.T. eigenlijk „leert“? 1) dat er een God bestaat 2) dat hij de wereld geschapen heeft 3) dat hij alles ziet 4) dat hij de goeden belooft en de kwaden straft!! Zo werd er en wordt er gecatechiseerd, ja ook sommige roomsche vakgeleerden weten niets beters omtrent het O.T. En dat is zover beneden de maat, dat men onbedaarlijk lachen moet om zoveel gemis-aan-begrip, maar de lach wordt bitter, als we bedenken hoezeer *precies* deze onbijbelse leer de beste grond was waarop het „nihilisme“ *onvermijdelijk* zou gaan groeien en bloeien. Gelukkig is dat voor velen onder ons zó evident, dat zij iets radicaal-anders tot de mensen trachten te zeggen. Moge hun Godsgetuigenis ingang vinden tot genezing van velen.

De heilige Antonius in de woestijn (naar Flauberts Tentation) wordt minder door het vlees dan door de rede verzocht; met ketterijen gekweld vlucht hij in de speculatie en hangt in de aporieën als in een onnozel en schrikkelijk prikkeldraad.

De tweede uitgave (1861), eindigt met een aanwijzing: tout au milieu et dans le disque même du soleil rayonne la face de Jésus Christ.

¹) Deze derde reeks, waarvoor in Groningen geen tijd was, zal in het volgend nummer van dit blad, een plaats vinden.

Verkenningen in grensgebied; een Kroniek

Ditmaal bedoelt de kroniek te bestrijken: enkele opvallende boeken in het grensgebied van filosofie en theologie. Wat is hier aan de orde?

Maar is er op dit speciale terrein wel iets speciaals aan de orde?

Het terrein is duidelijk afgebakend: het gaat over theologische boeken, die in onze gangbare, bewust-oppervlakkige kwalificatie als „wijsgerig georiënteerd” te boek staan; en „wijsgerig georiënteerd” betekent op het ogenblik overwegend: „aan de existentie-filosofie georiënteerd”, zoals een generatie terug: „aan de neo-kantiaanse filosofie”, en nog verder terug: „aan Hegel”. En het gaat over hun wijsgerige dualen: filosofische boeken, die hoe georiënteerd zijn? Theologisch? Religieus? Ja, hier gaan al méér alarm-lampjes aan. In elk geval: de omgrenzing is wel duidelijk.

Maar is dan die wijsgerige oriëntatie ook inhoudelijk, theologisch, christelijk van belang? Is zij, binnen de staalkaart der theologisch-geoorloofde modaliteiten, een legitiem materieel indelings-principe?

Neen. Wijsgerig georiënteerd is elke theologie, in het bijzonder elke systematische theologie. Eigenlijk trouwens gaat het daarbij om iets oorspronkelijkers dan wat wij in de door het gebruik versleten samenstelling „theologie-wijsbegeerte” plegen te beluisteren. Elke theologie moet als zodanig op de rechte wijze willen spreken volgens de kanon van het Woord; en moet dit doen in woorden. Het Woord is dagelijks nieuw; de woorden zijn wel niet verstard in hun betekenis, maar hebben toch hun zin daarin, ons vaste voet te geven in het oude. Hoe kan het woord het Woord gehoorzamen? De woorden hebben hun betekenis, hun wijsgerige betekenis. Want wijsbegeerte is toch niet een kunstproduct, dat alleen nog aan enkele universiteiten een schimmen-bestaan rekt? Reeds in het cement der taal, de lidwoorden, voorzetsels, voegwoorden, wordt zin uitgesproken die waarheid wil zijn; en als de filosofie het dieplood werpt in de woorden dan vindt zij daarin vóórhistorische wijsheid. Ook de theologie moet deze woorden gebruiken — kán dat, zijn ze adequaat? Het Woord is vlees geworden. Dat hangt van God af. Kan het Woord ook woord worden? Als het van de theoloog afhangt, toch zeker niet? En al zou hij uitsluitend de bijbel laten spreken, ook deze is in woorden geschreven. Geen enkel woord is wijsgerig neutraal; maar onder de woorden van de bijbel zijn er ook van uitgesproken technisch-wijsgerige aard, juist ook het woord „logos”.

Daarom mogen wij ons niet tot de boeken in het „grensgebied van filosofie en theologie” wenden met de verwachting, hier theologische vragen en antwoorden van een bepaalde kleur te vinden. En in het bijzonder niet met de vooropgestelde mening, dat nu juist deze boeken zouden staan onder het odium der tweeslachtigheid. Alsof filosofie als zodanig openbaring zou moeten verwerpen, en krachtens haar wezen de algenoegzaamheid zou moeten stellen van de autonome rede of de autonome existentie, en wij haar dat nog zouden moeten toegeven óók. Alsof filosofie en theologie elk op zichzelf spanningloze polen zouden zijn, waartussen de spanning van openbaring en rede zich zou uitstrekken. Of wij in feite deze tweeslachtigheid zullen aantreffen, is een andere zaak; wij mogen ons echter niet van tevoren door een verkeerde instelling het luisteren onmogelijk maken.

Wat wij mogen verwachten, is, dat in onze rubriek met enige bijzondere nadrukkelijkheid zich de vraag zal stellen, waaronder elke theologie staat, of zij zich nu bijzonder aan de wijsbegeerte van de dag gelegen laat liggen of niet: de vraag, hoe zij het Evangelie van Jezus Christus kan uitspreken in de wijsgerig gevulde woorden van onze taal. En daarbij is het niet zo gesteld, dat het alleen zou gaan om de eventuele ontoereikendheid van het taal-instrument om een woord-loos gegeven en bekende inhoud uit te drukken. Het Evangelie komt zelf tot ons in menselijke woorden, als zodanig wijsgerig gevulde woorden; en er is geen diepte-laag van het verstaan, die vóór het woord ligt, zodat het instrument er alleen aan te pas zou komen nadat het wezenlijke verstaan reeds is geschied. Indien het Evangelie woord-loos was, dan zou geen theologie nodig zijn; wij zouden het woord-loos beleven – indien wij dat konden. Indien het Evangelie tot ons kwam in eeuwige woorden, dan zou geen theologie nodig zijn; wij zouden die woorden na-spreken – als wij dat konden. Maar nu komt het Evangelie tot ons in de menselijke woorden van de bijbel, toegelicht door de menselijke woorden van de kerk van 19 eeuwen; er is geen Evangelie vóór het woord. Daarom is de vraag naar de doeltreffendheid van het woord er niet alleen een van het hoe, maar ook van het wat; niet alleen van het instrument der uitdrukking, maar ook van datgene, wat uitgedrukt moet worden; niet alleen van foto-copie, maar ook van hermeneutiek.

Tot de wijsgerige vulling van de woorden van de bijbel behoort ook het „wereldbeeld”. Het wereldbeeld is klaarblijkelijk historisch bepaald; het onze is anders dan het bijbelse. Daarbij denken wij in de eerste plaats aan het ruimtelijke wereldbeeld: de vervanging van het Ptolemaeïsche door het Copernicaanse. En wat dit betreft, kunnen wij niet anders dan menen, dat het onze juist is dan het bijbelse. Maar hoe ver strekt zich het wereldbeeld uit? Omvat het niet óók het historische? En hier is de verhouding geheel anders dan bij het ruimtelijke wereldbeeld. Ons begrip der geschiedenis is gegrond in de bijbel. Als het begrip der geschiedenis geseculariseerd werd, zou het als begrip der *geschiedenis* verdwenen zijn. Geschiedenis is er alleen op grond van het heils-handelen van God, als gericht voortgaan van het begin naar het einde. Deze methodische idee is als vóór-onderstelling begrepen in onze historische wetenschap. Dit blijkt ook daaruit, dat elke filosofie der geschiedenis haars ondanks teruggrijpt op de heilsgeschiedenis (Vgl. K. Löwith, *Meaning in History*). Maar in haar dagelijkse arbeid, in haar methodische voortgang staat de historische wetenschap onder de druk van de ontologie, die in het „moderne” bewustzijn fungeert: de gelijkstelling van het zijn met constateerbaarheid. De historische wetenschap kan haar eigen methodische vóóronderstelling, de grond van haar mogelijkheid, niet realiseren. En ook deze verzanding van de historische impuls behoort zeer wezenlijk tot ons wereldbeeld. Wil dit nu zeggen, dat wat het begrip der geschiedenis betreft, dus in tegenstelling tot de ruimtelijke voorstellingen, het wereldbeeld van de bijbel voor ons gezag moet hebben? Treffen wij hier in zuiverheid aan, wat in de methodische uitbouw van haar zuiverheid is afgefallen? Namelijk het begrip der geschiedenis als het handelen van God met Zijn schepping? Of is het zo dat ook hier, nog afgezien van de ons vreemd geworden ruimtelijke voorstellingen, de taal van de bijbel, in het bijzonder de griekse taal van het Nieuwe Testament, aan de toenmalige wereld, die nog niet in eigenlijke zin wist

van geschiedenis, bijgelovigheden ontleent, die wij, juist ter wille van een eigenlijk verstaan, moeten elimineren? Kunnen wij het Woord slechts verstaan, als wij het woord ontdoen van zijn mythische bestanddelen?

Dit is de bekende vraag, die R. Bultmann stelde, en die aanleiding gaf tot een zeer verbreide discussie. (Vgl. *Kerygma und Mythos* I, 1948, en II, 1952). De vraag, die schuil gaat achter de ondoordachte term „Entmythologisierung” (men bedoelt eigenlijk Entmythisierung of Mythologisierung: het gaat er om, de mythos te vervangen door de logos). Ik kon de waarschijnlijke doublure met de vorige kroniek niet vermijden. Reeds daarom niet, omdat het in deze door een Nieuw-Testamenticus opgeworpen vraag óók gaat om de verhouding van theologie en wijsbegeerte. Vervolgens niet, omdat Bultmann's eigen bijdrage tot de volvoering van de door hem gestelde taak „die dualistische Mythologie des Neuen Testaments existential zu interpretieren” gebruik maakt van termen, ontleend aan Heidegger. Tenslotte niet, omdat de vragen binnen het „grensgebied” niet daarbinnen hun oorsprong vinden, maar ingevoegd zijn in een uitgebreid spanningsveld, en alleen in dit wijdere verband zich kunnen legitimeren als vragen, die theologisch ter zake doen.

Om de laatstgenoemde reden moet nog een andere pool van dit spanningsveld even de aandacht hebben.

Het kerygma zou dus „entmythisiert” moeten worden? Maar wat is dat: „mythisch”? Als iets niet past in onze ontologie, die de „trend” heeft zijns-erkenning te beperken tot de mogelijkheid van constatering, wil dit dan zeggen dat het mythisch is? Is óns werkelijkheids-bewustzijn dan norm? Is niet het Woord constituerend voor de werkelijkheid? En is het dus niet hoopvoller, blijder, zonder angstvallige blikken opzij, of het wel van het moderne bewustzijn mag, te vragen wat de mening des Geestes is, en dan onbevreesd te spreken? Het is voor zeer velen een bevrijding, dat K. Barth en vele anderen achter, naast en ook wel eens tegen hem dit doen.

Hebben wij hier dan het antwoord op de vraag: „hoe kan het woord het Woord gehoorzamen”? K. Barth zal de laatste zijn, om te menen, dat hij het laatste woord gesproken heeft. En daar het, juist om onze kroniek in haar baan te brengen, nodig is, de actuele problematiek verder te ontwikkelen, moeten wij ook hierop ingaan. Het blijkt namelijk, dat wij ons ook hier in het grensgebied bevinden, zij het ook niet het grensgebied in de volgens stilzwijgende afspraak beperkte zin. In wezen is de gehele theologie grensgebied – des te meer, naarmate zij zuiverder theologie wil zijn.

Uit de vragen, zoals zij zich juist door toedoen van de K. D. hebben gehergroepeerd, wil ik drie grepen doen.

Vooreerst: heeft, wat de eschatologie, dus de geschiedenis betreft, Barth op de juiste wijze „entmythisiert”? Is het niet een amputatie geworden? Barth en Bultmann zijn polen in een spanningsveld; maar zij vormen geen volstreckte tegenstelling. Ook de eerste corrigeert het antieke wereldbeeld in het woord, om te gehoorzamen aan het Woord. Maar is hij niet hier en daar over de geschiedenis heen gesprongen, om te belanden bij het moderne wereldbeeld, met zijn discongruentie tussen de als methodische idee der historische wetenschap vóóronderstelde, van het eschaton komende en naar het eschaton heensnellende geschiedenis, en de resignerende matheid ten opzichte van de zin der geschiedenis? Blijft Barth in zijn – nog slechts fragmentarisch uitgewerkte – eschatologie trouw aan zijn

christologische uitspraken omtrent de heerschappij van Jezus Christus over de geschiedenis? Hier staan wij voor de vraag, die ook in het engere grensgebied acuut zal worden: gaat de christelijke verkondiging over dingen, die zich aan alle constatering onttrekken, en dus nooit door constatering gelogenstraft kunnen worden? Ik meen, dat *deze* ontmythisering de verkondiging krachteloos zou maken.

In de tweede plaats, tot de schoonste gedeelten van de K.D. behoort, meen ik, het hoofdstuk over het zijn en de eigenschappen van God. Bijna zouden wij hier de aloude vraag kunnen vergeten: hoe de betekenis onzer woorden God kan bereiken. Via negationis? Via eminentiae? Analogia entis? Analogia fidei? Bijna – niet geheel. Kúnnen wij denken wat Barth zegt omtrent Gods eeuwigheid, die de tijd omvat? Over de schepping van de tijd, over Gods voornemen, dat aan de tijd voorafgaat? Zijn wij al zózeer met Kant klaar gekomen? Wat is de zin van het woord: vóór-tijdelijk? De vraag is dus: zijn onze categoriën in staat, Gods waarheid uit te spreken?

Tenslotte. Voor de christocentrische vertolking, in de K.D., van de leer der uitverkiezing zijn velen dankbaar. Barth bestrijdt hier de reformato-rische leer, voor zover deze in strijd is met 1 Joh. 1 : 5: God is licht en in Hem is in het geheel geen duisternis. De uitverkiezing, als „triumf der genade”, is licht, geen duisternis. Hoe kan Barth dan in hetzelfde verband omtrent de predestinatie zeggen, dat zij is de door Gods almacht gedragen bepalende beschikking (Bestimmung) over de tijd en al zijn inhouden (II 2 S 168)? Is dit in overeenstemming met het getuigenis der schrift? Is het niet méér in overeenstemming met het getuigenis der schrift, om de duisternis van het lot dezer gedetermineerdheid te ontkennen? Maar als wij dit doen, komen wij dan niet onvermijdelijk bij Pelagius terecht? Is de bevestiging en de ontkenning van de dubbele predestinatie gelijk onmogelijk? Is Gods waarheid verheven boven het principium contradictionis? Falen onze categorieën ten opzichte van Gods waarheid niet alleen vanwege hun tekort schieten, maar ook omdat Gods waarheid ánders is, vreemd, duister? Alle dialectiek in de ontkenning der duisterheid is zelf reeds duisterheid.

Het zijn vragen aan de rand van de grote prestatie, welke de K.D. levert juist in de beantwoording dezer vragen, die zo oud zijn als het bijbels getuigenis zelf. En op de laatste vraag past slechts de ontkenning: neen, Gods waarheid is niet duister. Maar hoe is deze ontkenning dogmatisch te verwetelijken, zonder de diepte te zien als de afgrond? Ook Barth is daarin, meen ik, niet geheel geslaagd.

Hiermede is getracht de stand van zaken aan te geven, die de gehele theologie, als zodanig grensgebied, omspannt. Is het Woord uit te spreken? Is er alogicititeit, al of niet op te heffen, in onze kennis (woorden, categorieën)? Is er alogicititeit in het bijbels getuigenis (eis der ontmythisering)? Is er alogicititeit in God? En het zal duidelijk zijn, dat deze schijnbaar algemene en het eigenlijke niet bereikende vragen zich telkens specificeren tot beslissingen, waarbij theologisch alles op het spel staat.

Als wij nu willen komen tot het grensgebied in engere zin, moeten wij ook onze aandacht richten op hen, wier denken de theologie in dit gebied heeft beïnvloed, maar die zichzelf niet theologen zouden willen noemen: vooral Jaspers en Heidegger. Wat zijn zij dan?

Existentie-filosofen? Laten wij voorzichtig zijn met dergelijke het ge-

mak dienende etiketten. Zelf stellen zij op deze benaming geen prijs. Als men zou moeten karakteriseren, zou men moeten zeggen: het is Jaspers om transcendentie te doen, Heidegger om zijn.

Jaspers' denken leren wij het best kennen in zijn driedelig werk „Philosophie” (1932) (I Philosophische Weltorientierung, II Existenzerhellung, III Metaphysik). Geheel in de lijn van dit hoofdwerk zijn onder zijn latere boeken: Der philosophische Glaube, en: Vom Ursprung und Ziel der Geschichte. Zijn discussie met Bultmann over de vraag der ontmythisering is neergelegd in: K. Jaspers-R. Bultmann, Die Frage der Entmythologisierung (1954). Nieuwe accenten legt zijn lijvig werk: Von der Wahrheit (1947).

Ook bij Jaspers vinden wij de vraag naar de mogelijkheid van het kennen. En hij bevestigt die mogelijkheid voor de gehele werkelijkheid, voor de gehele wereld. De objectiverende kennis, zoals die in de wetenschap in toenemende vervolmaking methodisch bedreven wordt, bepaalt die werkelijkheid. Onze taal, onze woorden, onze categorieën zijn aan die werkelijkheid toegemeten. In de werkelijkheid vinden onze woorden hun vervulling en omgekeerd: de werkelijkheid vraagt om onze categorieën.

Wat laat deze harmonie nog te wensen over? Als wij de gehele werkelijkheid kunnen begrijpen, wat zou er dan nog meer om ons begrip vragen? Zij wij dan nog niet tevreden? Omvat het zijn méér dan de werkelijkheid?

De objectiverende wetenschap kan krachtens haar wezen nooit de hand leggen op het menselijk zijn. De mens existeert. Zodra wij trachten, deze existentie met onze woorden te grijpen, dus haar objectiverend te bepalen, ontglipt zij ons op hetzelfde ogenblik. Het zijn omvat naast de werkelijkheid ook de existentie.

Maar existentie is niet een tot rust gekomen „zijn”. Juist daarom is zij niet te objectiveren. Existentie is in het boven zich uit grijpen. Existentie heeft haar zijn in het tot zijn moeten komen. En dit zijn, waarnaar existentie grijpt om zelf tot zijn te komen, is transcendentie (in mythische taal „God” genoemd).

Het zijn omvat dus: existentie, wereld en transcendentie. Existentie en transcendentie onttrekken zich aan de bepaling door onze categorieën.

Maar dit ontologisch schema mag ons er niet toe verleiden, het zijn ingedeeld te achten in drie statische, in zichzelf rustende en verzadigde gebieden. Deze rust van het objectieve zijn is slechts aan de wereld (de werkelijkheid) eigen. Existentie is slechts in de dynamiek van het door transcendentie in de beslissing gesteld-zijn. En deze plaats der ontmoeting van existentie en transcendentie is de wereld.

Transcendentie kunnen wij dus niet adequaat uitspreken. Wij kunnen het alleen zeggen in symbolen; bovendien komen deze symbolen alleen daardoor tot vervulling, dat zij geen vat krijgen op het transcendente, maar falen. Juist in ons falen, in ons échec ten opzichte van het transcendente, openbaart zich ons dit transcendente.

Daarom is het symbool (de „chiffre”) niet te vervangen door het objectiverende woord. Ook de mythe behoort tot deze symbolen. Vandaar, dat Jaspers zich keert tegen Bultmann's programma der ontmythisering.

Na Jaspers, Heidegger. Heidegger's streven is er steeds op gericht geweest, te zeggen, wat het zijn is; de zin van het zijn te ontsluiten. Dit „zeggen” dan, niet als een constaterende vrijblijvendheid die met de

zaak klaar komt, maar als de gezochte vrede in de foltering der godverlatenheid. Een roepen om heil in de camouflage van een „existentiale” verwoording.

Men zou kunnen zeggen, dat Heidegger één werk publiceerde: *Sein und Zeit*, waarvan hij echter, nadat alleen nog het eerste deel was verschenen, het reeds voltooide tweede deel achterhiel en na verloop van jaren verving door een aantal kleinere boeken en artikelen, als: *Vom Wesen des Grundes*; *Platons Lehre von der Wahrheit* (1947); *Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung*; *Was ist Metaphysik?* (1949); *Holzwege* (1950); *Vorträge und Aufsätze*; *Der Satz vom Grund* (1957).

Hoe kan het woord het zijn uitspreken? – Daarbij moet het vooral duidelijk zijn, dat het er om gaat het zijn, niet een zijnde, door het woord in zijn onverborgenheid te vinden en te bewaren. Het zijnde, de wereld als samenhang van al datgene wat in onze zorgende bedrijvigheid is opgenomen, ook in de bedrijvigheid van het objectiverende kennen — daarin zijn wij juist verdwaald, zo zeer, dat wij in de alledaagsheid vergeten, verdwaald te zijn en oneigenlijk te leven. Het zijn is niet een zijnde, en nieteen zijnde, dat is niets; namelijk niets in het vlak der zijns-vergetelheid. Maar is er niet een ander spreken mogelijk, waarin het zijn tot „lichten” komt?

In „*Sein und Zeit*” tracht Heidegger het zijn te vertolken door een existentiale analyse van het zijns-verstaan. Waar anders zou ons het zijn openbaar kunnen worden dan in het zijns-verstaan der existentie? Het *zijnde* de realiteit, heeft bestand ook zonder de menselijke existentie; het *zijn* is er slechts, in zover existentie existeert. Maar alleen dan zal het mogelijk zijn, dat het zijn zich toont, als wij in de analyse van dit zijns-verstaan ons verdwaald en verloren-zijn in het zijnde doorzien en aanvaarden; in de vastberaden aanvaarding van de schuld der oneigenlijkheid wordt de toegang geopend tot een echt verstaan van het zijn.

Kan nu het woord het zijn bereiken? Kunnen wij het zijn uitspreken? Voor Heidegger is het zijn het eschaton; hij leeft in de verwachting, dat in een transcendens van de tijd het zijn zal „lichten”, en gebruikt op hoop tegen hoop het woord; hij spreekt, niet uit een beredeneerde overtuiging van de doeltreffendheid van het woord, maar in de directheid van het gericht-zijn op het eschaton. En daarbij vormen zich hem de oer-betekeningen der woorden, en scheppen zij zich tot nieuwe woorden. Hier is niet de resigatie der symboliek, maar een oorspronkelijk geschieden.

In hoever oorspronkelijk? Heidegger wordt zich in toenemende mate bewust, toch gevangen te blijven binnen de herhaling van de zijns-geschiedenis, dat is de geschiedenis van het denken van het zijn. Zijn gespletenheid bestaat hierin, dat hij zich uitstrekt naar een oorspronkelijke zijns-openbaring, waarin het menselijk bestaan zich zal kunnen verliezen in geborgenheid; en dat hij tegelijk er niet van los kan komen, dat het zijn er slechts is, in zover existentie existeert. De oorsprongen, die zich vernieuwen, zijn de historische oorsprongen van het zijns-denken; maar ook deze zijn geen directe adequate openbaring van het zijn. En de zijns-geschiedenis gaat niet in de richting van een toenemende toeëigening, maar van een toenemende vervreemding van het zijn. Of . . . zal de omkeer komen nu het diepte-punt is bereikt?

Het gaat nog steeds om de uitspreekbaarheid . . . waarvan? Van de Naam? Of van het naamloze?

En hierom gaat het ook bij de theologen van het „grensgebied” in engere zin. Is eigenlijk de afstand „van filosofen” als Jaspers en Heidegger en „theologen” als Tillich en Buri wel zo heel groot? Bij Tillich vindt men – zeer centraal – terug het zijn (Heidegger) en de symboliek (Jaspers); bij Buri de verhouding existentie-transcendentie (Jaspers) en eveneens de symboliek. En door de transpositie in de theologische toonaard zijn deze themata niet wezenlijk van karakter veranderd.

Van P. Tillich (oorspronkelijk hoogleraar te Frankfurt a.M., thans aan Harvard University te New-York) moet hier vooral genoemd worden: *Systematic Theology I* (1951) en *The Courage to Be* (1952). Het tweede deel van zijn systematisch hoofdwerk is nog niet verschenen, echter is het eerste deel substantieel genoeg om reeds een bespreking te wettigen.

Vindt men dus bij Tillich centrale themata van Jaspers en Heidegger terug, dit betekent niet, dat hij aanwijsbaar van hen afhankelijk is. In Tillich's theologie is, in oorspronkelijke vormgeving, veel verwerkt: ook de idealistische wijsbegeerte, ook de Middeleeuwen. Ook komen alle centrale dogmatische vragen bij hem aan de orde.

Zijn verwantschap met de dusgenaamde „existentie-filosofie” komt, behalve in zijn ontologische richting van denken, vooral tot uiting in zijn methode: de z.g. methode der correlatie. Deze bestaat hierin, de inhoud van het Christelijk geloof te vertolken door het stellen van existentiële vragen en theologische antwoorden in wederkerige afhankelijkheid. Hiermede keert hij zich tegen het fundamentalisme, dat, naar hij meent, een theologische monoloog geeft, welke niet is betrokken op de menselijke existentiële situatie. De antwoorden welke zijn vervat in de gebeurtenis der openbaring zijn alleen in zover van betekenis, als zij slaan op vragen die het geheel der menselijke existentie aangaan. Alleen zij die ervaring hebben van de schok der vergankelijkheid, van de angst der eindigheid, de dreiging van het niet-zijn, kunnen verstaan wat het begrip „God” inhoudt. Maar ook keert zich de methode der correlatie tegen een liberalisme, dat de menselijke existentiële situatie niet als vraag ziet.

Wat de leer van God betreft, als één van de vijf delen van het theologisch systeem, betekent dit, dat deze moet uitgaan van de analyse van het menselijk wezen en de met zijn eindigheid en bedreiging der nietigheid gestelde vraag; en dat zij op deze vraag het antwoord „God” moet geven. Dit antwoord houdt in: God is „being itself”. Alleen het zijn kán het antwoord vormen op de existentiële dreiging van het niet-zijn, en de basis vormen van de moed, die deze dreiging weerstaat. Niet zo, dat het antwoord met de vraag gegeven, in de vraag begrepen zou zijn. Het antwoord komt tot ons als openbaring. Openbaring is de manifestatie van het zijn als grond. In de openbaring ontsluit zich het mysterie onzer existentie en ons „ultimate concern”. Het Christendom houdt voor de afdoende openbaring: de verschijning van Jezus als de Christus. Juist als uiteindelijke openbaring vóór-onderstelt deze de voorbereidende openbaring in Israël. Waarom is nu de openbaring in Jezus afdoend? Een openbaring is afdoende indien zij het vermogen heeft zichzelf te ontkennen zonder zichzelf te verliezen. Deze paradox is gebaseerd op het feit dat elke openbaring bepaald is door het middel waarin en waardoor zij verschijnt. De vraag naar de afdoendheid der openbaring is de vraag naar een middel der openbaring dat zijn eindige bepaaldheden overwint door die op te offeren, en zichzelf met hen. Hij

die de drager is der uiteindelijke, afdoende openbaring moet zijn eindigheid offeren – niet slechts zijn leven maar ook zijn eindige macht en kennis en volkomenheid. Door dit te doen, bevestigt hij de drager te zijn der vervullende openbaring (de „Zoon van God” in de klassieke uitdrukking). Hij wordt volkomen transparant te opzichte van het mysterie dat hij openbaart. Maar om zichzelf volkomen te kunnen overgeven moet hij zichzelf volkomen bezitten. En slechts hij kan zichzelf volkomen bezitten en dus overgeven die is verenigd met de grond van zijn „zijn” en betekenis zonder scheiding en breuk. In het beeld van Jezus als de Christus hebben wij het beeld van een mens die deze eigenschappen bezit, en die daarom het middel der afdoende openbaring genoemd kan worden.

De uitspraak, dat God het zijn is, is niet symbolisch. Maar het is ook de enige niet-symbolische theologische vaststelling. Andere uitspraken over God kunnen alleen op dit fundament gedaan worden. Natuurlijk hebben godsdienstige uitingen zulk een fundament niet nodig voor datgene, wat zij over God zeggen; dat fundament is impliciet aanwezig in elke religieuze gedachte die op God betrekking heeft. Theologen moeten expliciet maken wat impliciet is in de religieuze gedachten en uitingen; en om dit te doen, moeten zij beginnen met de volkomen abstracte en onsymbolische vaststelling dat God het zijn is, de absolute.

Echter kan, nadat dit gezegd is, niets verder worden gezegd omtrent God als God dat niet symbolisch is. Alles wat verder gezegd wordt, is niet meer een direct een eigenlijke vaststelling, dus niet meer een begrip. Het is indirect, en wijst naar iets buiten zichzelf: het is symbolisch.

Wat is een symbool? Een symbool is méér dan een teken. Het teken heeft geen noodzakelijke betrekking tot datgene, wat het aanduidt; maar het symbool heeft deel aan de realiteit van datgene dat het representeert. Elke concrete uitspraak omtrent God is symbolisch, omdat daarin een segment der eindige ervaring wordt gebruikt om iets omtrent Hem te zeggen. Zij transcendeert daarom de inhoud van dit segment maar bevat die ook. Dit ervarings-segment wordt dus tot symbool: een symbolische uitdrukking is er een, welker eigenlijke betekenis ontkend wordt door datgene waarheen zij verwijst. En toch wordt die betekenis daardoor ook bevestigd, en die bevestiging geeft aan de symbolische uitdrukking een draagkrachtig fundament om buiten zichzelf uit te wijzen.

„Symbolisch” mag niet worden gelijk gesteld met: „irreëel”. Als dit gebeurt, dan is dat gedeeltelijk het gevolg van de verwarring van teken en symbool; gedeeltelijk van de identificatie van realiteit en empirische realiteit, n.l. het geheel van objectief vast te stellen dingen en gebeurtenissen; gedeeltelijk óók van de omstandigheid, dat de Hegelse school de godsdienstige taal symbolisch heeft geïnterpreteerd met het doel haar realistische betekenis op te lossen. Dit was echter niet het doel van de klassieke verhandelingen over de „namen Gods”. Hún oogmerk en gevolg was, aan God en zijn betrekking tot de mens méér realiteit en macht te geven dan een niet-symbolische en daarom al gauw bijgelovige interpretatie daaraan kon geven. In déze zin is symbolische interpretatie legitiem en noodzakelijk.

Met gebruikmaking van het symbool „godelijk leven” kunnen wij dus zeggen: het godelijk leven is de dynamische eenheid van diepte en vorm. In mystieke taal wordt de diepte van het godelijk leven, zijn onuit-

puttelijk en onuitsprekelijk karakter, de „afgrond” genoemd. In wijsgerige taal wordt de vorm, als betekenis en structuur van het goddelijk leven, „Logos” genoemd. In godsdienstige taal wordt de dynamische eenheid van beide „Geest” genoemd. Theologen moeten al deze drie termen gebruiken om de grond der openbaring aan te duiden. Het afgrondelijk karakter van het goddelijk leven maakt openbaring tot mysterie; het logisch karakter van het goddelijk leven maakt de openbaring van dit mysterie mogelijk; en het Geest-karakter van het goddelijk leven schept de wederkerigheid van wonder en ekstase waarin openbaring ontvangen kan worden.

De leer der openbaring placht ontwikkeld te worden als leer van het „Woord van God”. Dit is juist, mits „woord” wordt opgevat als het logos-element in de zijnsgrond, hetgeen ook de bedoeling is van de klassieke leer van de Logos. Maar dikwijls wordt het Woord van God opgevat – half letterlijk, half symbolisch – als een gesproken woord, en een „theologie des Woords” geeft zich als een theologie van het gesproken woord. Deze intellectualisatie van openbaring gaat in tegen de zin van de christologie van de Logos. Wanneer Jezus als de Christus de Logos genoemd wordt, dan duidt dit op een openbarende werkelijkheid, niet op openbarende woorden.

Tot zover dus P. Tillich. In verband met de problematiek, die ons bezighoudt, moeten wij enkele vragen stellen:

1. In de methode der correlatie is sprake van existentiële vragen en theologische antwoorden in wederkerige afhankelijkheid. Wat als theologisch antwoord, wat als openbaring kan gelden, wordt dus mede bepaald door de menselijke existentie; dit veronderstelt, dat die existentie reeds een inhoud zou hebben, welke ten opzichte van de openbaring van eigen oorsprong is. Zonder die autochthone inhoud kunnen wij immers geen vragen stellen die, blijkens de wederkerige afhankelijkheid, naast de openbaring een eigen gewicht hebben. Is dit nu waar? Krijgt niet de mens het aanzijn juist dóór de openbaring? Moeten wij niet de eigen inhoud van de existentie ten opzichte van de openbaring loochenen? De menselijke vrijheid is toch juist gesteld door de openbaring, zodat deze vrijheid niet als tegen-instantie der openbaring kan gelden. Zeker: hier achter staan de vragen naar de predestinatie en naar de oorspronkelijkheid van de zonde; die moeten hier juist als vragen open blijven, en niet vóórtijdig weggevaagd worden.

2. Wil dit niet zeggen: de inadequatie van ons spreken heeft achter zich: niet een eindigheid van eigen oorsprong die de oneindige niet kan bereiken, maar het ons scheppende Woord? Is niet ons spreken antwoord? Antwoord van mensen, wier situatie en mogelijkheden door het Woord zijn gesteld – waar onafleidbaar de zonde óók bijkomt, maar dan toch niet als mogelijkheid-gevend?

3. Is dit alles te verenigen daarmee, dat God, onsymbolisch, zou zijn: „being itself”? Als dit zo was, zouden wij dan, voor zover wij er zijn, niet als zodanig deel hebben aan het zijn, dus aan God?

4. Mogen wij dus zeggen, dat God is de dynamische eenheid van de zijns-momenten diepte en vorm, afgrond en Woord? Is het niet zo, dat het Woord de verborgenheid van God bevat, niet als afgrond, maar als Gods doxa in Zijn kenosis?

Kunnen wij, ten overstaan van deze algenoegzaamheid van het Woord, zeggen dat het woord symbolisch is?

Wie deze vragen moet stellen, kan het er niet voor houden, dat onze vraag: hoe kan het woord het Woord gehoortamen, hetzij als vraag teruggevoerd, hetzij beantwoord zou zijn. -

Een boekje, dat de aandacht trok, is: E. Buri, *Theologie der Existenz* (1954). Buri is predikant en buitengewoon hoogleraar te Basel. Het genoemde boekje wilde het programma bevatten voor een „Dogmatik als Selbstverständnis des christlichen Glaubens“, waarvan in 1956 het eerste deel, de prolegomena, het licht zag, onder de titel: „Vernunft und Offenbarung“. Bij deze uitwerking werd het programma enigszins gewijzigd: men krijgt niet de indruk, dat Buri's opvattingen reeds zeer stabiel zijn. Daar het verschenen eerste deel van de uitgewerkte dogmatiek een te klein gedeelte van het te verwachten geheel omvat om daarvan reeds een indruk te geven, moeten wij ons beperken tot „Theologie der Existenz“.

In dit boek vinden wij de aan de objectiverende wetenschap ontglippen-de correlatie van existentie en transcendentie, die wij ook bij Jaspers aantreffen. En de wetenschap, ja al ons spreken en denken in zijn natuurlijke gerichtheid op het begrip, het begrijpen, het grijpen van het grijpbare, is als zodanig objectiverend. Maar dit wil zeggen, dat zich naast het voor wetenschap toegankelijke ook onze existentie, ons „Selbstsein“ handhaaft in zijn wezenlijke betrokkenheid op transcendentie. Wat zich niet voor het forum der wetenschap kan legitimeren, is daarmee nog niet naar het rijk van illusie en fantasie verwezen. Het geloof heeft zijn eigen legitimatie. De rust van deze onaantastbaarheid meen ik bij Buri te bespeuren, als de naar zijn mening enige mogelijkheid om het geloof nog te beleven.

Nu stelt zich ons de vraag, hoe Buri dan wel een gemeenschappelijkheid en mededeelbaarheid van de correlatie van existentie en transcendentie mogelijk acht. Als hier niets uitspreekbaar is, is ook geen dogmatiek mogelijk – tenzij hij de dogmatiek zou willen beperken tot de mythische of symbolische uitdrukking. En dit wil hij niet. De dogmatiek is zich bewust dat haar ter doorlichting van de betrokkenheid op transcendentie uitsluitend het wetenschappelijk-objectiverend denken ten dienste staat. Van wetenschap onderscheidt de dogmatiek zich echter door haar uiteindelijk niet te objectiveren gehalte. Dit betekent dus, dat de dogmatiek dit gehalte niet adequaat kan uitspreken. Maar in de dogmatische begripsvorming wordt de zich aan verwoording onttrekkende relatie tot transcendentie transparant. Het spreken is niet een spreken over, maar een spreken uit mogelijke existentie – juist als bij Jaspers. Geloof is, in tegenstelling tot het weten, een objectief niet meer grijpbaar, maar door objectivering slechts tot aan de grens te doorlichten bewustwording van mijn zelf-zijn als betrokken op transcendentie. Het geloof is blijkbaar een onmiddellijk functioneren van existentie in haar verhouding tot transcendentie. Existentie is in het geloof reëel.

Tot dit functioneren der existentie behoort echter wel haar eigen spreken. Vanuit de existentie kunnen wij niet slechts, maar moeten wij ook uitspraken doen over haar transcendentie. Existentie weet zich juist in haar vrijheid als niet door zichzelf voortgebracht, maar als geschapen, als schepping van een Schepper. En aangezien ik niet slechts als existentie existeer, maar als deze tegelijk een stuk van de wereld ben, kan het geloof niet slechts van existentie als scheepsel spreken, doch is daarvoor ook de wereld schepping. Verder, doordat existentie zich van de wereld verschil-

lend weet, ervaart zij de openbaring der transcendentie niet slechts als openbaring van de Schepper, maar met het oog op haar speciale mogelijkheid, zich in de wereld als geschenk te aanvaarden, ook als openbaring van de Schepper als Verlosser. —

Ik heb daarmede gestreefd naar eenduidige weergave van Buri's gedachten. Maar het wil niet lukken. De laatstgenoemde uitspraken over de transcendentie passen toch klaarblijkelijk niet in het schema der oneigenlijkheid van al ons niet-objectiverend spreken. De „Theologie der Existenz” is schijnbaar in haar oppositie tegen alle supranaturalisme, en haar opvatting van het geloof als een niet voor objectivering vatbaar „Innewerden des Selbstseins in bezug auf Transzendenz” een veilige wijkplaats; in werkelijkheid heft zij zichzelf op als spreken over dagene, wat zij zelf voor onuitspreekbaar verklaart. Juist hier is de vraag, die ons bezighoudt tot een (niet-erkende) onoplosbaarheid geworden.

Ten opzichte van een boek, dat ook in deze rubriek thuis hoort: H.H. Schrey, *Existenz und Offenbarung, Ein Beitrag zum christlichen Verstandnis der Existenz* (1947) noopt mij de beschikbare plaatsruimte, met het noemen van deze titel te volstaan.

A. E. LOEN

Boekbesprekingen

PROF. DR. W. F. DANKBAAR: *Calvijn, zijn weg en werk*. G. F. Callenbach, N.V., Nijkerk. 1957. 226 pag., geb. f 14.50.

Deze populair geschreven biografie, ontstaan uit een serie voor de radio gehouden lezingen over Calvijn, geeft ons een uitnemend beeld van de voornaamste gebeurtenissen in het leven en werken van de reformator. Prof. D. laat de imposante figuur van Calvijn voor ons leven. Vooral de vele citaten, met name uit zijn brieven, zijn belangwekkend. Schr. toont zich leerling van Calvijn en zegt dit expres *verbis* op de laatste pagina. Prof. D. toont in zijn boek congenialiteit zonder die oncritische Calvijnadoratie, die elke fout wil gladstrijken; een enkele maal (b.v. in het geval Servet) waagt schrv. een voorzichtig en mild, maar niettemin kritisch woord. In een apart hoofdstuk wordt C's theologie in hoofdlijnen weergegeven, op aanvaardbare, maar wel zeer beknopte wijze. Het hfdst. over karakter en persoonlijkheid laat zowel op C's genialiteit als op zijn kleinnemenselijkheid het licht vallen en ontnemt de lezer elke gedachte aan „de berekenende dictator van Genève” (Imbart de la Tour). Een met zorg uitgegeven boek, van fraaie illustraties voorzien.

Utr.

R

DR. HENRY H. MEETER: *Het Calvinisme*. Uitg. J. H. Kok N.V. Kampen z.j. Geb. f 7.75.

Op de eerste bladzijden van dit door wijlen Dr. P. Prins uit het engels vertaalde boek komt het woord stelsel als aanduiding van het calvinisme te veel voor. De hierdoor opgeroepen huiver versterkt de schrijver met enthousiasme in zijn beschrijving. Gelukkig kan men ook anders over Calvijn lezen én over het calvinisme (welke twee elkander niet dekken, wat dit boek niet schijnt te weten). Jammer, dat het werd vertaald. Men leze liever de vertaling van de Institutie.

Kampen

G. W. DE J.

DR. J. C. SCHREUDER *De Overwinningsgedachte Bij Johann Christoph Blumhardt* J. H. Kok N.V. Kampen 1957 160 blz. Ingen. f 6.90.

Deze dissertatie van de eerste vrouw die in theologie aan de V.U. promoveerde en

wel bij Prof. Dr. G. C. Berkouwer, is er één als we ons niet vergissen van een aan Blumhardt verwante geest. Dit boek geeft blijk van een diep, misschien mogen we wel zeggen een intuïtief „Verstehen” van Blumhardt. Dit eerste grotere werk over de oudere Blumhardt (1805-1880) in het Nederlands heeft de volgende indeling:

In de eerste drie hoofdstukken wordt de theologische achtergrond, de wezenlijke kern van Blumhardts gedachten over de Christelijke hoop gezocht. Daarna volgt een exegetische fundering (IV) en een kritische bezinning (V). Terwijl het slothoofdstuk, – o.i. het beste, – met B. verder wil denken over het lijden en de overwinning.

„Jesus ist Sieger”, tot deze conclusie kwam B. na het ziektegeval van Gottlieb Dittus, waar de S. een aantal indringende dingen over zegt, en ook in Bad Boll. Deze studie over een zo weinig systematisch denker als B. was verdient de aandacht om de verschillende zeer modern aandoende motieven die we bij B. vinden. Zijn denken geschiedt „Vor Gottes Angesicht” en dit maakt B. bescheiden en ingetogen t.a.v. het consequent doordenken van zijn theologische themata. De wel zeer merkwaardige constructie van een derde openbaringsperiode, een nieuwe uitstorting van de Heilige Geest, voor Christus’ wederkomst n.a.v. motieven uit Luc. 18 en Rom. 8 komt dan ook nooit helder uit de theologische grondverf. De S. Dr. J. C. S. wijst ter verklaring op B.’s „eschatologisch ongeduld”. In acht genomen in welk een milieu B. moest werken, achterlijke plattelanders bevangen door toverij, moet het wel verbazen dat B. niet alle aandacht vraagt voor de vrome mens, maar juist „das Ganze” het kosmische in de verlossingsboodschap, mee in solidair verband ziet met het heil voor het mensenleven.

Door Karl Barth in zijn Prot. Theol. des 19. Jh. is B. „der Theologe der Hoffnung” genoemd, hoewel Barth ook kritiek op B. heeft, waarmee de S. grotendeels instemt.

Maar hiermee volstaat de S. ook praktisch waar het het aanwijzen van invloed van B. op moderne theologen betreft. Zo had ze wat Barth betreft nog kunnen wijzen op uittalingen in een brief van 1915 aan Thurneisen (Antwor. 841) en op Die Chr. Dogm. in Entwurf 1927 p. VI, waaruit blijkt dat Barth grote invloed van B. heeft ondergaan. Graag hadden we in de school van Berkouwer een hoofdstukje gezien over de „aktualiteit” van B. In dat geval waren motieven door de S. in haar inleiding genoemd als gebedsgenezing, zielszorg en zending in verband met ’t hele werk misschien beter tot hun recht gekomen.

Op pag. 31 b.v. lezen we „tal van geschriften over de zending getuigen van de wereldwijdheid van zijn blik”. Had de S., zelf uit zendingskringen komend, hier niet wat meer aandacht aan kunnen geven? Ik denk hierbij historisch aan Hernnht en theologisch aan de relatie zending-eschatologie. Het lijkt me in dit verband niet oninteressant te vermelden dat mij bij archiefstudie is gebleken hoe geschriften van B. over de zending in ons land in studentenkringen omstreeks 1880 intensief werden gelezen.

Genoemde wensen nemen mijn grote bewondering voor dit mooie boek niet weg. De S. heeft zich beperkt en van die beperking levert niet in de laatste plaats haar zorgvuldige beleving een bewijs.

Amsterdam

J. S.

B. J. ODENDAAL, *Die kerklike betrekkinge tussen Suid-Afrika en Nederland (1652-1952) veral met betrekking tot die Ned. Geref. Kerk*. Academische Proefschrift V. U. 1957, Wever, Franeker 1957. 296 blz., ingenaaid.

Dit degelijk gedocumenteerde boek, dat voor een goed deel berust op uitgebreide archivalische onderzoeken, werd o.l.v. Prof. Nauta samengesteld. In een zestal hoofdstukken met een addendum, bijlagen, bronnenopgave, bibliografie en register van personen, wordt het onderwerp degelijk behandeld. Het eerste hoofdstuk, „Die Kerk onder de Here XVII en in kerkverband met die klassis Amsterdam, 1652-1795”, beschrijft de periode, waarin de Zuid-Afrikaanse Kerk, die kerkelijk beschouwd werd als behorende tot Ned. Oost-Indië, een deel van de vaderlandse kerk uitmaakte en met name viel onder de jurisdictie van de classis Amsterdam. De Oostindische Compagnie bezat het patronaatsrecht over de Afrikaanse gemeenten, zodat de rol van de classis niet veel meer dan adviserend was. Hoe weinig soepel deze structuur was blijkt uit de poging van de classis Delft en Schieland, in 1756 ondernomen, om zelfstandig in contact te treden met de Zuid-Afrikaanse gemeenten. De Heren XVII hebben dit contact krachtig verboden: alle correspondentie dient uitsluitend met de

classis Amsterdam gevoerd te worden. Het is niet duidelijk waarom de schrijver aparte paragrafen heeft ingelast over het contact met de classis Delft en Schieland enerzijds en Walcheren anderzijds. Juridisch en feitelijk betrof het hier exceptionele gevallen, zodat voor een zelfstandige behandeling niet veel aanleiding bestond. Na een kort hoofdstuk over „Die Kerk in die maastroom van politieke woelingen, 1795-1806” volgt hoofdstuk 3: „Die Kerk nogeens onder Engelse bewind maar met die oë op Nederland gerig” (1806-1843); (in 1843 kreeg de Z. Afrikaanse Kerk het recht om inwendige zaken te regelen zonder staatsbemoeiing). De rest van het boek behandelt de laatste 100 jaar. Het werk van van der Hoff komt onder de controverse titel: „Ds van der Hoff en die stichting van die Ned. Herv. Kerk” ter sprake. Het schrijver houde het ons ten goede, dat wij het oordeel van Prof. Engelbrecht over deze figuur, in zijn „Geschiedenis van die Nederduitsch Hervormde Kerk van Afrika” geformuleerd, rechtvaardiger en historisch meer aanvaardbaar achten. Deze behoeft niet zijn toevlucht te nemen tot een argumentatie die spreekt over een „taktisch” gedrag van van der Hoff (blz. 116) en is over het geheel genomen veel minder eng in zijn beoordeling. De poging om de orthodoxie van van der Hoff te wegen en uiteraard te licht te bevinden (blz. 124), laten wij gaarne geheel over aan de schrijver en anderen, die zich tot dit soort werk geroepen achten. Ook het optreden van Ds. Postma, die de Afscheiding op Afrikaanse bodem heeft gebracht, wordt uitvoerig behandeld. Het moet o.i. betwijfeld worden of Ds. Postma inderdaad hoofdzakelijk met zendingsoogmerken naar Z.-Afrika is gestuurd (blz. 159). In ieder geval achten wij het uiterst merkwaardig om het werk van iemand, die tot aparte kerkstichting wil overgaan binnen een groep die – zoals Postma zelf zegt – „met ons homogeen” is (blz. 132), als zending te kwalificeren. In de beide laatste hoofdstukken wordt allereerst de relatie van de Ned. Ger. Kerk van Z.-Afr. met de N.H. Kerk behandeld, en vervolgens die met de Ned. Ger. Kerk. Het eerste van beide hoofdstukken geeft interessante details over de rol van het Réveil bij de stichting van de kweekschool te Stellenbosch in 1859. Het lag binnen de opzet van dit boek om ook aan de recente geschiedenis van de kerkelijke betrekkingen tussen beide landen aandacht te schenken. Natuurlijk kleven daaraan gevaren. Soms krijgt de stijl van de schrijver bij de behandeling van deze periode de aard van notulen en de historische relevantie van de inhoud is wel eens twijfelachtig. Zo bij de mededeling dat Ds. Verhoef de hartelijke groeten van de Ned. Ger. Kerk overbrengt in 1949 (blz. 247) of dat de bezoeken van „proffe. Berkouwer en Waterink” grotelijks gewaardeerd werden (blz. 248). Dit alles neemt echter niet weg, dat de schrijver zeer grondig talrijke bronnen heeft bewerkt en daarover leesbaar, zij het rijkelijk confessionalistisch, heeft gehandeld.

Warmond

G. H. M. POSTHUMUS MEYJES.

Ware Christelijke Belijdenis der Nederlandse Kerken. Proeve van een hernieuwde geloofsbezinning door predikanten van de Geref. gezindte, onder red. van Dr. F. L. Bos, J. H. Kok N. V., Kampen 1957 214 pag., geb. f 8.90.

Een nieuwe uitgave van de Ned. Geloofsbelijdenis uit de kring van „Enigheid des Geloofs”, een blad waarin Gereformeerden, Art. 31-ers, Chr. Geref. en Hervormden uit de Geref. Bond naar onderlinge eenheid zoeken. Zij vinden die in het gemeenschappelijk belijden in strikte overeenstemming met de confessie der vaderen. Dat blijkt uit dit boek, waarin een groep predikanten naast de tekst van de N. G. B. een parafrase geeft van de inhoud daarvan. Het is een poging tot een meebelijdende actualisering. Waar de schr.'s zonder meer de artt. 2-7 onderschrijven, zal men weinig afwijkends verwachten in de andere artikelen. Dat blijkt ook zo te zijn, zelfs t.a.v. art. 16, waarin de visie van Dr. Woelderink, eens redacteur van E.d.G., geen merkbare invloed heeft op de parafrase: ook daar nauwe aansluiting aan de confessie. Zelfs is de terminologie die der vaderen waar het afweer van de dwaalleer betreft! (p. 71: „de lasterlijke spot van die dwazen”.) Het klinkt wat al te simpel Barth's leer van het „nietige” te zien afgewezen als Manichaeïstisch (p.64). Soms is de parafrase zwakker van uitdrukking dan het artikel zelf, zo b.v. in art. 35 over de realis praesentia (p. 191). Dat dit bij art. 36 in de befaamde zinsnede ook het geval is laat zich beter verstaan. De aandacht in de nieuwere theologie voor het Rijk Gods, het volk Israël, deeschatologie doet te bestemder plaatse geen uitvoerige excursen ontstaan. Naast actualisering geeft men (terecht) tevens fundering vanuit de Schrift. De geciteerde teksten zijn vaak zeer ter zake. Bij het kerkelijk gesprek

over de normerende functie van de belijdenis kan deze proeve van een hernieuwde geloofsbezinning wellicht enige diensten verrichten.

Utr.

R.

DR. B. RIETVELD: *Saecularisatie als probleem der theologische ethiek, inzonderheid in verband met de gedachten van Dietrich Bonhoeffer en Friedrich Gogarten*. Uitgeverij Van Keulen N.V. Den Haag. 274 blz. ing. f 12.90.

Wanneer leesbaarheid belangrijk is voor een boek, dan voldoet deze dissertatie ten volle aan die eis. Het werd in een goed-zakelijke stijl geschreven en blijft mede dank zij het onderwerp tot het eind goed te lezen.

Duidelijk geeft de schrijver in Hoofdstuk I te kennen, wat hij onder secularisatie verstaat (dit na eerst het woord onderzocht te hebben): nml. emancipatie van de wereld van de drieënige God en een poging onafhankelijk in zichzelf te bestaan. Deze secularisatie is te zien in het hart van de enkele mens en in de keuze van die mens met zijn uitwerking op het leven. Bonhoeffer met zijn momenteel grote invloed en Gogarten met zijn expresse publicaties over dit onderwerp zijn de twee schrijvers die uitvoerig worden gerefereerd, zodat we een niet onduidelijk beeld van hun gedachten krijgen.

In de hoofdstukken IV en V gaat Dr. Rietveld meer thetisch in op problemen der saecularisatie in verband met de ethiek.

Plezierig zijn de hoffelijkheid en het begrip, waarmee de schrijver de door hem behandelde en afgewezen theologen benadert. Ondanks deze goede eigenschappen bevestigd dit boek niet geheel. Het behandelde is een theologisch en cultuurprobleem van de eerste orde, terwijl Dr. Rietveld en theologisch en culturologisch te veel aan de oppervlakte blijft. Te weinig wordt uitgewerkt, dat hij onder secularisatie verstaat de afval van de Drieënige God. Het „drieënig” wordt niet uitgewerkt, en daarmee in verband vooral de vragen, die de Christologie en de geschiedenis stellen. Juist God drieënig, die als Heilige Geest geschiedenis werkt, heeft gezien Dr. Rietvelds definitie in zijn geschiedenis-werkend karakter meer aandacht nodig dan alleen het noemen van Zijn naam.

Derhalve: het onderwerp is interessant, het boek is zeer leesbaar geschreven, maar gezien de importantie van het onderwerp wat teleurstellend in de resultaten.

Kampen

G. W. DE J.

DR. G. BRILLENBURG WURTH: *Mensbeschouwing en maatschappelijk werk*. J. H. Kok N.V. Kampen 1957. Geb. f 3.75.

In allerlei publicaties werkt Prof. Wurth mee aan het doorbreken van een werkelijkheidsvreemde theologie, met name dan in zijn eigen vak, de ethiek. Ook dit boekje geeft enkele lijnen aan, hoe de religieuze mens als echt mens in het maatschappelijk werk moet worden behandeld. Hij waarschuwt tegen overschrijding van de grens van het maatschappelijk werk, nml. dat men er in gaat evangeliseren. Temeer omdat in al het werk de mens als religieus wezen moet worden gezien. Vanuit die overtuiging worden ook bepaalde moderne anthropologische beschouwingen afgewezen, die daarmee niet voldoende of in het geheel geen rekening houden. In deze zienswijzen wordt naar zijn inzicht niet geheel verdisconteerd, dat de mens niet naar een bepaald deel maar als mens Beeld Gods is.

Deze afwijzing houdt niet in, dat Prof. Wurth niet sterk geboeid en beïnvloed is geworden door die nieuwere beschouwingen, die alle het geïsoleerd-zijn van de mens, gelijk het vroeger opgeld deed, trachten te doorbreken.

Kampen

G. W. DE J.

LEONHARD FENDT: *Einführung in die Liturgiewissenschaft*. Sammlung Töpelmann, 2. Reihe, 5. Band, Berlin 1958.

De door Bernhard Klaus na de dood van Prof. Fendt gepubliceerde „Einführung in die Liturgiewissenschaft” geeft een beeld van de liturgiewetenschap, d.w.z. van de wetenschap die zich bezig houdt met het historisch-kritische onderzoek van de bronnen waaruit wij onze kennis van de christelijke liturgie uit vroegere perioden putten. Deze bronnen zijn veelsoortig: behalve de H. Schrift bieden de geschriften

der kerkvaders en der reformatoren veel litergisch materiaal, evenals de vele bewaard gebleven liturgieboeken.

Prof. Fendt bespreekt na een korte inleiding de uit deze bronnen afkomstige gegevens uitvoerig en systematisch. Daarbij vangt hij aan bij het Nieuwe Testament, en gaat vandaar over op de bronnen van de eerste eeuwen: Didache, 2 Clemens, Hermas, Acta Pauli, Plinius, etc. Dan volgen langzamerhand de latere oudheid en de middeleeuwen, en tenslotte in het vijfde deel de „Resultate”: de ontwikkeling na de Reformatie in de Kerken van oost en west. Lutheranen, anglicanen, gereformeerden, purtiteinen (liturgisch gezien een aparte groep), rooms-katholieken en grieks-orthodoxen komen achtereenvolgens ter sprake. Een paragraaf „Der reformatorische Protest” besluit het boek, en een bibliografie, een historisch bronnenoverzicht en twee registers completeren het.

Het is geen boek dat in een verloren uurtje kan worden gelezen; daarvoor is het te compact, en daarvoor bevat het ook teveel materiaal. Bij nauwkeurige bestudering blijkt echter, hoezeer de schrijver er in geslaagd is, al deze gegevens samen te vatten en van een kort, maar helder commentaar te voorzien. Van elke liturgie geeft hij de hoofdlijnen, terwijl de aantekeningen daarbij, behalve naar de literatuur, verwijzen naar verwante liturgieën; de verschillen en overeenkomsten worden duidelijk uiteengezet, zodat de lezer tenslotte een beeld krijgt van de liturgische ontwikkelingen door de eeuwen heen. Welbewust houdt de schrijver zich buiten het terrein van de liturgiek: de toepassing van de resultaten van zijn onderzoek in de „Kirchenpraxis” laat hij over aan anderen; wel wijst hij er met nadruk op, dat de liturgiewetenschap ten doel heeft de liturgiek te dienen met gegevens uit allerlei tijden. Hiermee is de zin van een boek als dit verklaard. De predikant die de liturgie moet bedienen en de gelovigen die haar meevieren kunnen zich met behulp van dit boek oriënteren aangaande de historische en theologische achtergrond van de Heilige Dienst, en de liturgist vindt hier de stof die hij voor zijn werk nodig heeft, met verwijzing naar uitgebreidere werken.

Wel moet men bedenken dat de schrijver lutheraan was; niet alleen besteedt hij zeer veel aandacht aan de lutherse liturgische ontwikkelingen – waartegenover de moderne gereformeerde liturgiek bijvoorbeeld wel wat erg kort behandeld is – maar ook is zijn uitleg van sommige details, bijvoorbeeld het ontbreken van de Epiklese bij Luther en de invoering ervan door de moderne Lutherse liturgisten, niet geheel aanvaardbaar voor ons gereformeerden. Deze kleinigheden verminderen de waarde van dit boek voor de gereformeerde lezer echter niet.

Voor hen die voldoende kerklatijn en kerkgrieks verstaan om de uitvoerige citaten uit de oude teksten te kunnen lezen, is deze „Einführung” bijzonder waardevol. De verzorging van het uiterlijk is prachtig.

Eranos-Jahrbuch 1957: Mensch und Sinn. Rhein-Verlag, Zürich 1958. 525 S. Ganzl.

De reeks van Eranos-Tagungen in Ascona wordt geregeld voortgezet en geregeld verschijnen dus ook de door Rhein-Verlag te Zürich prachtig uitgegeven Jaarboeken. Het thema van de Tagung in de zomer van 1957 was *Mensch und Sinn* en is te verstaan als een reactie op gevoelens van zinloosheid, die in de cultuur van West-Europa en in heel de „Westerse” wereld bestaan. Het is een oude traditie in Ascona, dat de eerste bijdrage is van Dr. Erich Neumann, die in zijn studie over *Die Sinnfrage und das Individuum* de naar zijn inzicht désastreuze consequenties van de erfenis van Israël en de Kerk voor ons mens-zijn tekent: „Die Erfahrung des abendländischen Menschen von sich selber (wurde) durch sein mit dem angeblichen Sündenfall verbundenes Schuldgefühl katastrophal unterminiert” (S. 16). Wij worden opgeroepen om te vertrouwen in de scheppende krachten van het goddelijk Zelf, dat door niets ter wereld kan worden vernietigd! Overigens bevat dit jaarboek een aantal uitermate belangrijke artikelen; ik noem dat van de inmiddels gestorven Karl Reinhardt (een aan hem gewijd In Memoriam opent het Jaarboek): *Die Sinneskrise bei Euripides*, dat van Gershom Scholem: *Religiöse Autorität und Mystik*, en dat van Mircea Eliade: *Significations de la „lumière intérieure”*. Meer specialistisch zijn de (lange) bijdrage van Henry Corbin, die ons binnenleidt in de wereld van het Soefisme: *L'intériorisation du sens en herméneutique soufie iranienne* (132 blz.) en die van Hellmut Wilhelm over het Taoïsme: *Der Sinn des Geschehens nach dem Buch der Wandlungen*. Even misleidend als de beschouwingen van Dr. Erich Neumannlijken mij die van Sir Herbert Read over *The creative nature of Humanism*; evenals

voor Erich Neumann is C. G. Jung voor Read de grote Gids. Het boek eindigt met een bijzonder interessant artikel van de bioloog Adolf Portmann: *Sinndeutung als biologisches Problem*. Van de in het Engels en Frans gestelde voordrachten zijn samenvattingen in het Duits opgenomen: ze demonstreren, hoe twijfelachtig de waarde van excerpten is.

Rotterdam

J.S.W.

DR. A. VAN DEN BORN e.a. *Bijbels Woordenboek*: Afl. 4 en 5. *Nacht-Samaria; Samaritanen-Zijde*. J. J. Romen & Zonen, Roermond en Maaseik 1956 Tweede druk. Gebonden f 53.75.

Na wat over deze tweede druk in Vox Theologica XXV : 4, XXVI : 4 en XXVII : 2 al geschreven is, volsta ik met een paar opmerkingen.

Het boek voldoet aan de hoogste wetenschappelijke eisen wat m.i. mede inhoudt dat het niet zijn r.k. aard verloochent. Ook protestantse theologen kunnen er veel aan hebben. Bijbelstudie is zeker niet alleen meer het kenmerk, het sjibboleth, van reformatorische theologen in ons land. Of dit over gehele linie het geval is kunnen we niet nagaan. Dit werk hoort tot het beste in zijn soort en bewijst dat de r.k. theologen glansrijk de vergelijking zullen kunnen doorstaan.

Dat er aan de literatuurlijst nog wel iets ontbreekt signaleerde ik reeds. Hoewel men zeker niet schroomt „niet-katholieke” theologen het woord te geven, valt toch bijvoorbeeld het niet vermelden van Dr. Herman Ridderbos’ boek „De Komst van het Koninkrijk” bij de bibliografie over het *Rijk* op.

Dit nu volledige werk is in zijn tweede druk een aanwinst voor ieders boekenkast. De prijs mag geen bezwaar zijn. De uitvoering en de keuze van de platen is prima

Amsterdam

J. S.

DR. P. J. ROSCAM ABBING. *Lijdenstroost*. Boekencentrum N.V. 1957 110 blz. Gebr. f 3.50.

Als No.4. in de serie Exercitium Pietatis verscheen dit boekje.

Deel 2 „Levenswijsheid” en 3 „Zelfonderzoek” waren ook van dezelfde auteur. De troost in verband met schuld, zonde en smart wordt aangewezen in 52 voor elke week van het jaar bedoelde meditaties.

Moge de indeling soms wat gewild aandoen de inhoud legt diepe schriftuurlijke verbanden bloot. Er is veel goeds in te vinden. Gedachten waar men iets aan kan hebben.

Amsterdam

J. S.

Ingekomen boeken

TOM ALLAN: *Er is werk aan de kerk*. J. H. Kok N.V. Kampen 1958. 128 blz. geb.

PROF. DR. M. A. BEEK: *Geschiedenis van Israel van Abraham tot Bar Kochba*. Uitgeversmaatschappij W. de Haan N. V. Zeist 1957. 184 blz. geb. f 12.50.

DR. E. J. BEKER: *Libertas*. Een onderzoek naar de leer van de vrijheid bij Reinhold Niebuhr en Karl Barth. (Academisch proefschrift). G. F. Callenbach N.V. Nijkerk 1958. 442 blz. gebroch. f 17.50.

DR. H. BERKHOF: *De Christus, de zin der geschiedenis*. G. F. Callenbach N.V. Nijkerk 1958. 200 blz. geb. f

RUHOLF BULTMANN: *Geschichte und Eschatologie*. J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen 1958. VIII, 188 S. Brosch. DM 9.—, Ganzl. DM 12.50.

DR. A. C. DROGENDIJK: *Mens en geneeskunst*. J. H. Kok N.V. Kampen 1958. 43 blz. ing. f 1.75.

Eranos-Jahrbuch 1957 (Band XXVI). Mensch und Sinn. Rhein-Verlag, Zürich 1958. 525 S. Ganzl.

DR. M. VAN RHIJN: *Gedachten en gestalten uit de Evangeliën*. III. G. F. Callenbach N.V. Nijkerk z.j. 216 blz. geb.

DR. P. J. ROSCAM ABBING: *Aanbidding* (Exercitium Pietatis No. 5). Boekencentrum N.V. 's Gravenhage 1958. 117 blz. gebr.

In de Psychiatrische Inrichting „Dennenoord” te Zuidlaren
kunnen, wegens vertrek der tegenwoordige, per 1 september
a.s. worden geplaatst

**2 tijdelijke assistenten
voor de geestelijke verzorging**

Duur der stage minstens 4 maanden. Bij voorkeur kandidaten
in de theologie (mannel. of vrouwel.). Beloning f 100.— netto
per maand + internaat.

Aanmeldingen liefst zo spoedig mogelijk bij de Geestelijk
Verzorger van „Dennenoord” te Zuidlaren.

Homiletica

Het bekende blad **Homiletica** zal thans door onze
uitgeverij worden verzorgd.

Tal van predikanten gebruiken deze uitgave bij het
maken van hun preken.

Zij doen hun winst met de aanwijzingen en de kritiek,
die hierin worden gegeven.

Het ligt in de bedoeling de inhoud van dit tijdschrift nog
meer aan te passen aan de bijzondere eisen, die de
prediking in onze tijd stelt.

Abonnementsprijs f 4.50 per jaar.
Verschijnt 5 maal per jaar.

**Uitgeverij van Keulen N.V., Houtzagerssingel 76,
Den Haag. Tel. 01700-33.40.73***

Vraag ook eens inlichtingen over onze reeks „EXEGETICA”



J. BLOK

voorh. A. Th. Cahen

Breestraat 69

Leiden

Tel. 26832

Kleermakers sedert 1855

Specialiteit in TOGA'S

Nieuwe belangrijke Van Gorcum-uitgaven:

HET SOCIALE LEVEN IN AL ZIJN FACETTEN.

Sleutel tot de moderne maatschappelijke problematiek. Deel I. 1958. 542 blz. Onder redactie van Prof. Dr. Sj. Groenman, Prof. Dr. W. R. Heere en E. V. W. Vercruysse, soc. drs., bijgestaan door een commissie samengesteld uit hoogleraren uit binnen- en buitenland. Verklarend register van sociologische termen, samengesteld door Dr. J. J. A. van Doorn. Deel II verschijnt in september 1958, deel III in februari 1959. Per deel f 26,50

Dr. L. P. Bruijfel

ZIEKENHUISOPNAME EN MAATSCHAPPELIJKE OMSTANDIGHEDEN.

1958. 170 blz. uitslaande kaart. (Deel 9 van de serie Elementen voor de kennis der volksgezondheid). geb. f 10,50

R. Boskaljon

HONDERD JAAR MUZIEKLEVEN OP CURAÇAO.

1958. VIII, 188 blz. (Deel 3 Anjerpublicaties) geb. f 13,50

A. P. de Bont

DIALEKT VAN KEMPENLAND. Deel II: Vocabularium, aflevering 1. 1958, met tekeningen van J. A. Louwes. VII, 264 blz. (Deel IX van de serie Taalkundige Bijdragen van Noord en Zuid) Ing. f 17,50

Alom verkrijgbaar in de boekhandel

VAN GORCUM — ASSEN

Vox Theologica

Interacademiaal
Theologisch Tijdschrift

ORGAAN VAN STICHTING
VERENIGDE STUDENTEN IN DE
THEOLOGISCHE FACULTEITEN
IN NEDERLAND

GEWIJD AAN DE STUDIE DER
THEOLOGISCHE WETENSCHAP



VAN GORCUM / ASSEN

Redactie: Dr. J. Sperna Weiland, Red.-secr. - J. Smit Sibinga, (Leiden)
 Red.-adm. - L. Leertouwer (Groningen) - A. Romein (Utrecht)
 A. J. Wtenweerde (Amsterdam S.U.) - J. Slomp (Amsterdam
 V.U.) - G. W. de Jong (Kampen-a) - Ph. M. Muskens o.f.m.
 (Nijmegen) ... (Amersfoort)

Hoofredacteur: J. M. Hoekstra, Oegstgeest.

Alle stukken voor de Redactie aan: Dr. J. Sperna Weiland,
 Voorschoterlaan 23, Rotterdam-O. Tel. 12.75.09.

Uitgevers: Van Gorcum & Comp. N.V. (G. A. Hak & Dr. H. J. Prakke)
 Brink - Assen.

A b o n n e m e n t per jaargang: f 4.90, Buitenland f 5.50. Gironr. uitg. 802255

* * * * *

Inhoud:

Van de redactie	161
<i>Prof. Dr. K. H. Miskotte</i> , Over de tegenwoordigheid Gods	161
<i>Dr. E. Jansen Schoonhoven</i> , Actuele vragen in de nieuwere zendingswetenschap	173
Boekbesprekingen	182
Boekbesprekingen, gerangschikt naar auteursnaam of ver- zameltitel (jaargang 28)	191
Ingekomen boeken	192

Van de Redactie

In deze laatste aflevering van jaargang 28 van het I.T.T. Vox Theologica vindt U de voortzetting van de beschouwingen *Over de tegenwoordigheid Gods* van de hand van Prof. Dr. K. H. Miskotte, die op het congres 1958 van de Stichting V.S.T.F. achterwege moest blijven. De Redactie is dankbaar, dat zij deze uitermate belangrijke artikelen heeft mogen publiceren. In dit nummer begint een korte artikelenreeks over *Actuele vragen in de nieuwere zendingswetenschap*, een bewerking van de N.C.R.V.-aethercolleges van Dr. E. Jansen Schoonhoven in december 1957. Naast de boekbesprekingen enz. die U in ieder nummer van Vox Theologica aantreft, vindt U een alfabetisch naar auteursnamen of verzameltitel gerangschikt overzicht van de in deze jaargang opgenomen boekbesprekingen, waardoor deze sneller kunnen worden teruggevonden.

In de eerste aflevering van de nieuwe jaargang, die in september begint, hopen we de reeks over *Actuele vragen in de nieuwere zendingswetenschap* voort te zetten. In diezelfde aflevering zal een aantal deskundigen in Short notes zijn licht laten schijnen over *de boekrollen van de Dode Zee*. De Redactie stelt zich voor in deze jaargang weer regelmatig *Kronieken* te laten verschijnen, die U een overzicht verschaffen van bepaalde „trends” in de theologie. Met haar arbeid hoopt de Redactie te voldoen aan de hoge eisen, die U – terecht – aan Vox Theologica stelt.

Over de tegenwoordigheid Gods

(vervolg)

VIII

Wij zagen, dat de tegenwoordigheid van God, zodra deze vocabel „God” gevuld is door de openbaring, beleden wordt als „bijzonder”, als blijk van genade en verkiezing. Het beleven van de afwezigheid Gods, in meer persoonlijke zin en in een (meer of min duidelijk onderkende) noodsituatie, scheen ons het nauwkeurig *contrastmatig* spiegelbeeld van deze bijzondere tegenwoordigheid. Dat leek ons het nieuwe in de zelfkennis van „den modernen Menschen letzter Gestalt”. Vandaar deze merkwaardige contractie der spontane klachten, afweerbewegingen, verwijten en overwegingen op de presentie en niet op de existentie Gods noch ook op zijn providentie, anders dus dan globaal genomen resp. de 19e en de 18e eeuw. Maar zoals wij theologisch de bijzondere tegenwoordigheid niet kunnen isoleren uit het besef (of het vermoeden) ener alomtegenwoordigheid, zo is de bedoelde contractie niet zonder implicaties betreffende het bestaan van een „god” en een voorzienigheid. Vooruitgrijpend op de weg van ons betoog zouden wij de rangorde en het evenwicht tussen het bijzondere en het algemene der Tegenwoordigheid voor het geloof en de cultuur aangeduid kunnen zien in de uitspraak van Franz Rosenzweig: *Vollwirklich* ist erst der Raum, den auf Grund der offenbarten Raumrichtungen und Raumverhältnisse von Himmel und Erde, von Zion und von aller Welt, Bethlehem – Ephrata und den Tausenden Judas,

die Baukunst schafft; ... erst von ihm aus ... strahlt ein fester, unverrückbarer, ein geschaffener Raum, wo klein und grosz, Mitte und Ende, oben und unten, Osten und Westen gilt, auch *hinaus* in die bis dahin zwar geräumige aber selbst ungeräumige Welt ... und verräumlicht sie" – (Stern der Erlösung, III 448 f).

Intussen herinneren we ons nog heel goed, hoe het atheïstisch denken en het nihilistisch levensgevoel praktisch albeheersend waren. We herinneren ons de beroemde uitspraak van Laplace „je n'avais plus besoin de cette hypothèse" (uitspraak die men desnoods nog puur-methodologisch kan verstaan, maar die algemeen als een wereldbeschouwelijke these is verstaan en doorgegeven); van Multatuli's Woutertje Pieterse tot de Oostduitse (en andere) reacties op de welgeslaagde ruimtevaarten van de Spoetniks ontmoet men persisterende ontkenningen, die een persisterende geloofs-these aangaande de Alomtegenwoordigheid onderstellen. Het is van belang dit in een derde reeks dogmatische overwegingen na te gaan. Want de ruimte schijnt de these en de antithese beide te biologeren.

De scholastische leer der omnipresentia, definitief bezegeld op het *vierde Lateraans concilie* en onderstreept door het Vaticaan, stelt onder de eigenschappen Gods de immensitas; deze onmetelijkheid, verre van een gevoelswaarde uit te drukken betreffende Gods goedheid (parallel dus met „onpeilbaar" of „grondeloos") heeft een logische pretentie in die zin, dat daarmee via negativa en via eminentiae gefixeerd wordt, dat de Godheid noodzakelijk gedacht moet worden als ruimteloos. En het is nu juist deze ruimteloosheid, die tot keerzijde de omnipresentia heeft. Zoals God verheven is boven het na-elkander van de tijd, zo ook *boven het naast-elkander van de ruimte*; Hij strekt zich niet uit een verleden over een heden naar een toekomst, evenmin breidt Hij zich uit over de ruimte en heeft geen deel aan haar dimensies. Men onderscheidt evenwel het absolute, eigen aan het attriboot der ruimteloosheid, en het *relatieve*, d.i. in relaties zich realiserend attriboot. God is „trotz seiner wesentlichen qualitativen Verschiedenheit innerlichst gegenwärtig und zwar als alltragendes Sein, als allwirkende Macht, als allumfassendes Wissen" (Michaël Schmaus, Kath Dogm. I S. 466f). Gregorius de Groote onderscheidde de tegenwoordigheid reeds als *per essentiam*, *per potestiam*, *per presentiam*.

Joh. Damascenus in zijn *πῆχυν γνῶσεως* hs 13 en Simeon, de nieuwe theoloog, de visionair uit het Mamas-klooster († 1025) in zijn Hymnen „Licht- uit-Licht", ¹ in het algemeen de griekse patres en de laat-oosterse theologen verraden nog het meest dat het object van deze eigenschappen toch de „levende" God is; en al deze noties zijn in Augustinus' lyrische dialectiek samengevat ². Meer of min, of zeer minimaal, aan een rand geldt dit ook van de westerse scholastiek, in zover als de „relatieve" ruimteloosheid, in alruimtelijkheid omslaande, nog iets, zij het als gevolgtrekking inplaats van als kengrond, bewaart van de *qualiteit* der openbaring, van de „ge vulde" Godsgedachte. Wie daaruit zou concluderen, dat dus ten onrechte aan de scholastiek werd verweten een opvatting op gang te hebben gebracht

¹ Vgl. moderne expressionistische vertaling van Kilian Kirchhoff (1930) vgl. Verder J. Bernhart, *Der stumme Jubel* 1930 S. 55 f.

² cf. De ordine II, 2; Conf. I, 2, 3; Sermo 2 op Ps. 34, de Genesi ad literam VII, 26; vgl. Père Fulbert Cayré, *La contemplation augustinienne* 1927 p 79 s. E. Przywara, *Augustinus, Die Gestalt als Gefüge* S. 244 f.f.

waarbij de presentia als een kosmisch fluidum wordt verstaan, heeft in zoverre gelijk, dat het een verkorting inhoudt te zeggen, gelijk wij deden: theologie werd ontologie, ontologie physica enz – niettemin heeft het geestehistorisch een diepe en fatale zin, dat de theol-ontologische categorieën der „onmetelijkheid” en der „alomtegenwoordigheid” samen zijn genomen en *feitelijk* zo verstaan, dat een overdracht van de omnipresentia op de natuur en de kennis-der-omnipresentie op de rede welhaast onvermijdelijk was. Het onbevangener, als men wil „germaanse” heidendom der jonge volken, die in de kerk van het Westen binnentraden, heeft in de prediking (ten alle tijde is de prediking beslissend voor de wendingen der cultuur) de heidense trek, die in de oude ontologische deductie mede aanwezig was, als *verwant* ontdekt. De scholastische leer der alomtegenwoordigheid is dan ook nauwelijks tegen pantheistische consequenties te beschermen.³ Zoals het idealisme het pessimisme (beiden in wijsgerige en wereldbeschouwelijke vorm genomen) heeft voortgebracht, zó de ontologie het nihilisme. En daar, aan dat einde werd openbaar, waarom het zolang kon duren (n.l. omdat iets van de kwaliteit der openbaring, iets van de liefde Gods toch méégedacht werd *in* dat *fluidum*, dat de kosmos heette te vervullen) werd tevens klaar waarom de overgang of de breuk zo radicaal zich voltrok n.l. omdat de bijbelse grond (van dit kwalificeren van het ruimtelijk bestaande) in waarheid van meetaf was *genegeerd*, methodisch uitgeschakeld, om een logisch redebeleid te kunnen volvoeren terwille van de overtuigingskracht ener apologetiek, die ons de laatste eeuw voornamelijk de bitterste vruchten van misverstand, afkeer en afweer van het evangelie heeft opgeleverd.

IX

Ziedaar de redenen, waarom wij het besef van de afwezigheid Gods (waarvan we in de eerste gang onzer dogmatische overwegingen de *ambivalentie* vaststelden en in de tweede gang de formele *juistheid*, de positieve aard van zijn negativiteit), nu in de derde plaats het oog richtend op een *successio* scholastica, menen te moeten verklaren uit een theologoumenon, door de verwerping waarvan de moderne mens onbedoeld, in alle eenvoud en radicaliteit in een *secessio* van de hele scholastische Godsleer is beland. De navolging is op een afsnijding en verwerping uitgelopen. Het is immers déze door de scholastiek voorópgesetzte zijde van de tegenwoordigheid Gods, n.l. de logische alomtegenwoordigheid naar het patroon van het vóórgegeven Zijn, die, na vele tusseninstanties te hebben doorlopen, de heftigste uitingen van teleurstelling, lijden en afkeer heeft wakkergeroepen in de meest-be-wust levenden, oorspronkelijken en weerlozen.

Wanneer wij hier een paar aanhalingen invoegen bedenke men, dat zij juist niet de reactie van de moderne mens „letzter Gestalt” vertolken – omdat deze niet meer zo geobsedeerd schijnt door de ruimte als wel door de tijd (dit vanwege de contractie op de *bijzondere* tegenwoordigheid in de *tijd*, waarover we boven spraken) – maar toch zonder twijfel, om zo te zeggen a fortiori, door onze tijdgenoten zouden beaamd worden (want wat men natuurlijk zèlf niet meer zegt, maar desnoods zou kunnen zeggen, nòg

¹ Vgl. Otto Weber, *Grundlagen der Dogmatik* I S. 494.

eens zeggen, als men nog behoefte had het oude droefgeestige te herhalen, is voor het gevoel tegelijk fundamenteel en leeg.)

De sterren aan de randen van den tijd
En tot in de uiterste eeuwigheden
Zijn in een koel gebogen baan geleid
Boven de macht en de gebeden
Van de arme zielen die hun weg niet vinden
Tussen de ellipsen en de winden
Der *goddelijkheid*

Zo Jan Greshof; of horen we reeds bij Alfred de Vigny:

Si le ciel nous laissa comme un monde avorté
Le juste opposera le dédain à l'absence
Et ne répondra plus que par un froid silence
Au silence éternel de la *Divinité*

Of Leopardi in het korte, representatieve gedicht: het Oneindige, dat begint: „Stets war mir teuer dieser öde Hügel” en eindigt: „Und so inmitten/ dieses *Unmeszbaren* ertrinkt mein Denken/ Und untergehen ist süsz in solchem Meere”.

Of Adwaita (Joh. And. dér Mouw) in zijn „Brahman”.

De stormen zoeken waar zij rusten mogen
't *oud Duister* zelf sluit nooit zijn sterre-oogen
En schreit om 't wereldleed met meteoren –

waarbij een substituut-troost in de effen-koude en duistere hemelen geprojecteerd wordt, die even roerend als misplaatst en in zekere zin onecht moet heten. Consequenter, onwrikbaarder spreekt Urbain van de Voorde over de „hemel” naar de conceptie van de onontkoombare duiding, die de theologische alomtegenwoordigheid in physica en astronomie heeft gevonden en die blijkbaar niet licht kan worden opgenomen in het menselijk beleven.

De nacht gloort koud als gepolijst zwart marmer
De sterren, wier geheim geen droom meer teelt,
maken mij nog een lieve illusie armer
met het precieze van hun roerloos beeld.
O, mathematische Orde, niets verheelt
gij van den waan dat hoedt ons een Beschermer;
mijn bloed vloeit niet meer inniger en warmer
als toen 'k mij, zalig, dacht door 't licht gestreeld
dat op mij, stillen knaap, uw diepten stortten–
Dat slechts de dood ons weedom kan bekorten
Weet nu de man, wiens laatste heildroom vlood
o, sterren, *macht van ruiten en trapezen*,
uw strakke lijning is het die mijn wezen
onwrikbaar spreekt van 't *eeuwige* van den *Nood* . . .

En dezelfde zegt elders: „Ik weet niet meer, mijn God, hoe 'k bidden moet” en eindigt deze bekentenis met een vermoeden:

Misschien dat ge ook zoals uw schepselen lijdt,
sterren uw tranen zijn, troostloos gepereld
om uw en ons vereenzaamde eeuwigheid.

De weg is, dunkt mij, duidelijk te volgen van de ontologie over de makrokosmische physica naar de stellig en dodelijk beleefde afwezigheid Gods. Iets daarvan bespeuren we reeds in de nominalistische dualismen, in Luthers „Deus absconditus” en het flitst schel op in *Pascal*: „le silence éternel de ces espaces infinis m’effraye” –, in dat veel aangehaalde woord, dat een cultuurgrens markeert.

Alles wat ik in deze derde gang van theol. overwegingen en vragen, u nog zou willen zeggen, zou vast te haken zijn aan een beschouwing van niemand minder dan *Paul Valéry* in een essay, die over niets handelt dan precies deze éne uitspraak van Pascal; het boekje heet: „Variation sur une „pensée”, annotée par l’auteur”. De auteur, die na zijn jeugdverzen, twintig jaar gezwezen heeft, met name om zich aan de wiskunde te wijden, en eerst daarna – tot de hoogten van zijn kunst (als „le Cimetière marin”) gestegen is, bestrijdt Pascal, omdat hij, Valéry, de stilte van de hemelen anders beleeft! Positief, ontroerend, verheffend, als men wil: troostrijk, zijn de hemelen tenminste voor vele andere geleerden geweest. Hij herinnert aan de „harmonie der sferen”, die geleerd werd in de school van Pythagoras; daarnaast herinnert hij aan Ps 19: „de hemelen vertellen Gods eer en het uitspansel verkondigt Zijner handen werk”. Hij meent dat Copernicus en Kepler, dat ook Descartes de glorie van de geest hebben gevonden in het mathematische begrip der ruimten – en dit alles niet zonder religieuze verwondering, of zelfs aanbidding. Daartegenover verschijnt dan Pascal als „une sorte de héros de la dépréciation totale et amère”. Valéry ziet de intelligentie van Pascal als hoog en eenzaam en schier onvergelijkelijk; maar *maniakaal* schijnt hem wat hem de consequentie lijkt van de beroemde zin (die hij op zichzelf een klein, volmaakt gedicht noemt); die consequentie zou n.l. zijn: le produit nécessaire des opérations de l’intelligence la plus précocce, la plus précise et la plus profonde qu’on ait vue, est une *angoisse presque animale* (p.31). En hij zegt verder, zijn conclusie uitbreidend in het algemeen, zijn verzet steeds versterkend: „C’est écrire que l’horreur de la vie est au moins proportionnelle à la connaissance qu’on en peut avoir”. En hij concludeert: D’où l’on tirerait aussitôt que Dieu doit ressentir un dégoût infini de son ouvrage. Hij meent te kunnen bewijzen, dat onder mystieken, wijzen en geleerden vrijwel algemeen een gevoelens bestond en bestaat totaal tegenstrijdig aan „notre poète du silence et de l’effroi” (p. 39). Het zal spoedig, meent Valéry, een psychologische curiositeit worden, te voelen als Pascal en zovele moderne dichters. Immers, de schrik ontstaat omdat men een gemeenschap onderstelt en op gemeenschap hoopt, maar tussen een werkelijk „ik” en een werkelijk „niet-ik” is geen enkel contact denkbaar; tijdens de dag en de levenstechniek kan dat nog anders schijnen, maar in de nacht valt deze waan juist van de mens af. „Nous perdons pendant quelque temps l’illusion familière que les choses nous correspondent. Une mouche qui ne peut traverser une vitre est notre image”. Dit dode punt moet men te boven komen in een nieuwe nuchtere moed; de geest, *le solitaire par essence*, gaat zich verdedigen met gedachten, met „mouvements opportuns”; zo gaat het altijd: l’âme n’agit pas autrement contre l’inhumanité de la nuit (p. 50). Wel moeten de spontane en de uitgewerkte reacties op het oneindige worden onderscheiden. De

eerste soort reacties lopen haast noodzakelijk uit op de projectie van een Wezen, zelfs van een Persoon, die tegen dit „monstre d'étendue” zou opgewassen zijn. „On sait bien, d'ailleurs, par l'expérience de l'amour, que l'unique a besoin de l'unique, et que le vivant veut le vivant” (p. 54). Geheel anders de „réaction élaborée”; want die heeft òf als onderstelling, òf als resultaat, dat het een immense *denkfout* is, in het heelal en zijn verschijsning *een zin* te zoeken. „L'homme de science regarde l'ensemble étoilé sans y attacher aucune signification” (in de commentaar op de annotatie p. 37); „il met hors du circuit tout le système émotif de son être. Il essaye de se rendre soimême une manière de machine, qui, recevant des observations, restituerait des formules et des lois”. – Tot zover het typisch-modern verzet van Valéry tegen de typisch-moderne ontsteltenis van Pascal.

Het zal de moeite lonen deze bestrijding van Pascals uitspraak niet zozeer te analyseren, maar in te bouwen in ons betoog; dat het er nauwkeurig in past, kan ons bevestigen in het rechte verstaan van het zeer bepaalde aspect der afwezigheid Gods, gelijk die *nu* wordt beleefd en omschreven of aangeduid.

1. Valéry heeft allang de „natuur” als *eliminaat*, als voorwerp van wetenschap, althans formeel, verheven op de plaats van de kosmos, van de wereld zelve. Pascal echter bedoelt met „die ruimten” de door de wiskunde *ontworpen* werelden, die juist niet de ruimten, de hemelen zijn waarvan de psalmdichter spreekt en die het Woord vertolken, ook niet de ruimte naar de onmiddellijke ervaring 't zij van bedreiging 't zij van geborgenheid.

2. Pascal zou ook Ps 19 kunnen zingen; maar niet geregeld en niet op elk moment; trouwens een psalm stelt geen „eeuwige waarheden” en klinkt ver vòòr of lang ná elke rationele abstractie. Maar vooral is te bedenken, dat het lied over de hemel, het uitspansel, zijn vaart ontleent aan de *veronderstelling* van het geloof: de God die bezongen wordt en Dien men hoort bezingen ook in de orde en gang der sterren is de God *Israëls*, de God van het verbond en van de geschiedenis, van genade en trouw en de wonderen der liefde.

3. Het heeft zijn goede zin, dat de „harmonie der sferen” zolang er een christelijke kerk is, nauwelijks ooit meer werd vernomen; en dat niet, omdat men er niet eventueel in figuurlijke zin een machtige waarheid in gevonden zou hebben, alleen: het Woord, dat de kerk zoekt en herkent is het *áánsprekend* woord, het op de mens doelend, hem richtend en geleidend woord. Dit heilswoord heeft de kerk in het *voetspoor van Israël* óók in de hemelen gevonden, nadat zij de presentia Dei door den Heiligen Geest in Christus heeft ontmoet. „*Nadat*” is minder juist; principieel is het éne in het andere *besloten* en komt alleen later tot klaarheid. De tegenwoordigheid in den tempel is reeds de alomtegenwoordigheid, d.i. de kwalitatieve presentie van Jahve d.i. de hem eigene wezensvrijheid, werkzaam-tegenwoordig te zijn waar het hem behaagt. Hier vinden wij wat wij in het eerste deel bedoelden met een „wettige extrapolatie”.

4. Er is echter geen geloof zonder „ergenis” en „aanvechting”. Van allerlei aard. Voor Pascal in zijn studiën was het een aanvechting in de stilte van de hemelruimte het Woord van *dezen* God niet te vernemen, hoewel, zo meende hij terecht, dat mogelijk zou moeten zijn. Het is zeker niet, zoals Valéry onderstelt, Pascals mening, dat een krachtige en diepe

intelligentie een „bijna dierlijke angst” zou voortbrengen. Niet de functie van het denken allereerst vond zijn grens, doch de functie van het geloof *faalt in het beleven van de grenzeloosheid zijner eigen geldigheid*. Brengt dit angst voort, dan hoort deze bij de géést, dan is hij mede het merkteken van des mensen *misère et grandeur*. Wie hier van „dierlijk” spreekt, leeft in een zelfvervreemding en onkunde aangaande het diepste mens-zijn die doen huiveren. Hoe ánders hebben Hegel en Heidegger, Scheler en Jaspers over deze ontsteltenis en dit leed gesproken.

5. De suggestie die Valéry geeft, als ware de conclusie onvermijdelijk dat God, als toch zeker „l'intelligence la plus précoce, précise et profonde”, een oneindige walg zou moeten ondervinden ten aanzien van zijn werk, is een uitstekende bijdrage om ons vermoeden te steunen, dat Valéry, al houdt hij zich groot en stelt zich hoogafzijdig van het gevoel, slachtoffer is van de nu juist voor Pascal „naieve” gevoels-voorstelling, dat het Denken Gods en het verstand in univoce analogie kunnen worden voorgesteld.

6. De mens, waarmee wij te doen hebben, hij zij heiden, jood of christen, heeft in de moderne tijden steeds meer deel gekregen aan Pascals *effroi*; dat vond ook dáár plaats, waar hij nauwelijks iets had uit te staan met de arbeid van de natuurwetenschap; en een wending vond wat men de „diepe nood” (U. v. d. Voorde) zou kunnen noemen, *niet* in wat Valéry zakelijk voordraagt als ware het wetenschap (en nog wel kenkritisch gezuiverde) n.l. de *opheffing van elk contact tussen „ik” en „niet-ik”*, de fixatie van de geest op zijn essentiële eenzaamheid; waarmee gepaard gaat de loochening van de *kennis-waarde* van de liefde, de verklaring, dat de „man-van-wetenschap” aan het ruimtelijke heelal in zijn verschijningen *geen enkele zin* verbindt en dat hij zelf in zijn onderzoek zich tracht te gedragen op de „wijze van een machine”.

De alomtegenwoordigheid, zo evident gespreid over het uitspansel voor een ouder (d.w.z. jonger!) levensgevoel, sloeg òm in haar tegendeel: de bevestiging, bijna zou men zeggen: de *demonstratie* van de Afwezigheid Gods. En het was een leed, voor heiden, jood en christen, en voor de heiden het meest; doch niemand kon zich aan deze ervaring onttrekken, dat het verhevenste het meest lege scheen, dat het (tot voor kort) verheffende van het heelal het definitief-neerdrukkende werd en de ruimte der vroegere ontmoeting de plaats der wederkerige opheffing, het zwart geheim, waarin God en mens vergaan in hun onvatbare nietigheid.

Ruimte en tijd zijn wel zozeer verbonden, dat het gemis van een aetherische aanwezigheid zich ook moest voordoen als een onthulling van de tijd als een potentieel heden *zonder duur* ingeklemd tussen twee soorten afwezigheid, die van het verleden en die van de toekomst. De geschiedenis, geheimzinnigste vlechtwerk van tijd en ruimte, werd als „Selbstvergewisserung” (Jaspers) ons ontnomen. De *melancholie* hield intocht in de wereld en sloeg de harten met de zwarte pest, waaraan men niet sterft; in de late renaissance wordt de kwaal nog aan Saturnus of aan de maan toegeschreven: van Pontormo tot El Greco en verder. We kwamen tot „l'amour fou”, tot de „poète maudit”, we grepen naar een convulsische schoonheid, het explosief-starre en het magisch-toevallige . . . van Goya tot de uitdagenste deformaties en het beklemmende verisme. De melancholie is de hieroglyphe der godsvervreemding, die alle dingen rondom tegelijk verhevigt en ontledigt; de *geest* stelt zichzelf en al haar

ideeën op als spiegels in het labyrinth der wereld, hij is *zichzelf occult* geworden, sinds elke relatie tussen „ik” en „niet-ik” eerst in de subjectieve voorstelling was opgesloten, dan door de reflexie verbogen, en eindelijk door de consequentie tot manierisme was geworden. John Donne heeft het met theologische intuïtie reeds in 1630 gezegd in zijn „Anatomy of the world”. (ed. Hayward p. 195 vv.) en Eliot heeft in zijn „Four Quartets” welhaast het uiterste aangeduid, waarvoor te vluchten in het Surrealisme, een menselijke, zeer menselijke uitweg mag heten. Op de rede is een diepe, epidemische slaap gevallen, een slaap waaruit we de nonsense horen stamelen „Once upon a time there was a mouse in Milo” (Edgar Lear); en Nietzsche's pathos resonneert nog bij André Breton: „Nichts gehört euch mehr als eure Träume! Subject, Form, Dauer, Darsteller, Betrachter – in diesen Komödien sind ihr alle ihr selbst”. Vandaár is het gegaan tot de impliciete verwachting, de positieve negativiteit van Sagan, Becket, Camus, op hoop-tegen-hoop, de contra- en de supra-hoop.

XI

Om aan te duiden waar de aberratie *aanvangt*, kies ik een woord van Claudel, en met opzet een, dat zich óók tegen Pascals „effroi” verzet, alleen van een heel andere kant dan Valéry; hij zegt: Pascal a écrit quelque part: le silence éternel de ces espaces infinis m'effraye. Mais comment peut-on être effrayé par une prairie? est-ce qu'une étoile n'est pas aussi familière à nos coeurs qu'un buis de muguet (lelietje van dalen), aussi désirable qu'une exarboucle (karbonkel)? Nous n'avons qu'à la cueillir. Il n'y a qu'à lever les yeux pour lire de tous les côtés la *proclamation de la Paix*. Comment se plaindre que notre possession soit trop riche? Et quelle serait notre timidité que de vouloir des bornes? Et pourquoi parler, je vous prie, de silence quand je n'ai qu' à me taire pour entendre un hourra et un cantique, une récitation et un *credo*, un hosannah et un *Confiteor*, et mêlés aux vastes plis de l'explication paternelle des cris d'hirondelles et d'enfants, et les sanglots d'une femme folle de joie? („Notes sur les Anges” in „Présence et Prophète”).

Hoe is het radicale verschil tussen Valéry en Claudel te verklaren? Me dunkt, niet uit hun herkomst, studierichting en milieu, tenslotte ook niet psychologisch, maar theologisch. We hebben in deze woorden van Claudel (ook als we de hymnische intonatie een ogenblik buiten beschouwing laten) vrijwel alle momenten bijeen, die bijbels gesproken, de verbinding van persoonlijke presentie hinc et nunc en de alomtegenwoordigheid in de ruimte bepalen en dus in beginsel het antwoord op deze derde reeks theologische vragen.

1. Het woord „God” is niet ident met een X der zijns-machtigheid of zijns-ledigheid; het is bepaald door de openbaring; door de volkomenheden van de Heer, door de bijzondere tegenwoordigheid in de geschiedenis van Israël, de Kerk, de Mensheid en het mensenleven der geroepenen. Vanuit de „Naam”, hier en nu, voltrekt zich wat wij vroeger hebben genoemd: *een wettige extrapolatie*.

2. De openbaring wordt gekend als verzoening; en de verzoening wordt gekend als openbaring; er is *vrde* gesticht tussen God en mens in Christus Jezus. Daarom kunnen wij niet anders dan geloven, dat de kosmos door

vrede omsloten is en tot het vieren van de vrede is bestemd. De weg der levende kennis *gaat altijd* van het bijzondere naar het algemene, van de „Akt” naar het „Zijn”, van het gegevene . . . naar het bestaande, van de geschiedenis naar de makrokosmos, van het Verbond naar de Schepping en *nooit* omgekeerd.

3. De kennis der openbaring, is daar, waar het *woord* geschiedt en bezegeld wordt met tekenen, met het mysterie der sacramentele presentie. Vandaar dat de woorden, waarmee wij vertolken wat de stilte der hemelen ons zegt, een innerlijk noodzakelijke *projectie* zijn van wat in de eredienst geschiedt en de liturgie draagt: het credo, het confiteor en het hosannah.

4. Het hart van het leven, sacraal of profaan benaderd, persoonlijk of kosmisch beleefd, „moet” de *vreugde* zijn, de vreugde, die de jubel van Gods eigen wezen is. „De velden zijn bedekt met kudde en de dalen zijn bedekt met koren: zij juichen, ook zingen zij” (Ps 65 : 14). „Zegt onder de heidenen: de Heere regeert, ook zal de wereld bevestigd worden . . . dat de hemelen zich verblijden en de aarde zich verheuge, dat de zee bruike met hare volheid, dat het land huppele van vreugde en al wat er in is, dat al de bomen van het woud jubelen” (Ps 98 : 10v).

5. Deze vreugde kan nergens metterdaad worden gevonden dan waar ze inderdaad te *vinden* is („zoekt den Héere terwijl Hij te vinden is, roept Hem aan terwijl Hij nabij is”) in de ontmoeting met Hem, die wonen wil bij de verdoolde creatuur, bij de verbrijzelden van geest en de gebrokenen van hart; deze vreugde leeft in de kennis, dat we gekend *zijn*, in de nadering tot het *Aangezicht* en de bevinding van de hand Gods, „Toute présence évoque non seulement une absence possible, mais une absence surmontée” (Mehl). De waan van het onbeduidende des bestaans, de nachtmerrie, de „Alpdruck” van het zinloos-uitdijende heelal, de aggressiviteit, die uit een zelfvervreemding opstormt zijn dáár ten einde, waar God mens wordt, opdat wij mensen, goden? neen, mensen en geen machines zouden zijn.

6. Het aantal *analogiën* van de vreugde, door deze tegenwoordigheid te zijn aangeraakt, is groot (voor onze huidige kennis evenwel niet onbegrensd); de gelijkenis dringt zich op met het innerlijk gebaar van andere mensen, een weerschijs glanst over de dingen ver en nabij, een echo wordt vernomen uit verder gelegen oorden dan onze dagelijkse ervaring bereiken kan - er is een „*explication*”, een „Selbstbezeugung” des Vaders in de stem van de kinderen; in de kreet van een vogel, in de vreugdetranen van een vrouw, die zich gezegend weet.

7. Maar de geestelijke rangorde is levend en onwrikbaar: *deze „explication” is ingevouwen en geborgen in de „proclamation”*. Het Evangelie gaat voorop; het is kerugma, het is de annunciatie van de verzoenende nabijheid, het is de proclamatie van het Apriori der oneindige Goedheid van dézen God. „*Er ist gut*; dies ist der Stammsatz der Erlösung, das Dach über dem Hause der Sprache, der an sich wahre Satz, der wahr bleibt einerlei wie er gemeint ist und aus welchem Munde er kommt” (Franz Rosenzweig; *deze* Goedheid, *die* is de alomtegenwoordig!

Zo is het gesteld met de verhouding van bijzondere en algemene Presentie; zij is ident met die tussen Verbond en Schepping.

Dit was dan de *derde* dogmatische overweging van terzijde.

Hoewel de laatste reeks overwegingen ons het langst heeft beziggehouden, zal het u duidelijk zijn, dat ze voor het besef van „der moderne Mensch letzter Gestalt” niet zo gewichtig is als de voorgaande. Want al is het waar, dat zowel door de natuurwetenschap als door de onmiddellijke ervaring van de wereld een voortdurende ontmoediging wordt verwekt en onderhouden – velen zijn nu in een *post-kritisch* stadium gekomen, waarin zij het „vinden” of „leggen” van een zinvol verband in het „Al”, dat tegelijk verstand en gemoed zou bevredigen en de eisen van de geest zou rechtvaardigen, niet meer wensen te beoefenen. Wat hen evenwel in onrust houdt en voortdrijft tot uitdaging en hoon, ook wel tot een onredelijk vermoeden, dralen en aarzelend toetasten, is de druk van het positief negatium, is het besef der afwezigheid Gods in hun leven en lot, bij de wendingen van hun weg, in de grenssituatie van hun eigen existentie; we hebben in de spiegel van de moderne literatuur iets mener te verstaan van wat *un certain sourire, en attendant Godot*, voor *la Chute* betekent. Wij, meegemengd en voortgeschoven in „the lonely crowd”, weten, op onze wijze, van die wonderlijke en schrijnende concentratie op de positieve negativa van onze ervaring; ook wij voeren die voor ons levensgevoel zo kenmerkende isolering door van de presentie-puur, met uitschakeling, als het ware bij afspraak en bis auf Weiteres, van de „existentie” en de „providentie” Gods. Voorzover wij leven en wakker zijn, geldt ook voor ons, dat „God” niet meer fungeert als een abstractum of als een substraat, dat het „atheïsme” een negatief, een leeg negatium voor ons geworden is, dat wij met de afwezigheid Gods eigenlijk zijn vrijheid bekennen, dat, *indien* Hij zou zijn, het Hem vrijstaat, nabij of ver te zijn van zijn vervreemde schepselen, van zijn afkerige pubers.

1) Daarom gingen wij als theologen er weer op uit, om de grondstructuur van het oude Testament af te tasten en *het bijbels A.B.C.* opnieuw te leren spellen. Daarom leerden we weer beter geloof en ervaring onderscheiden; we begonnen de beelden: „Gods hand” en „Gods aangezicht” te verstaan als chiffré voor het uitzonderlijke, en niet als omschrijving van een wereldbeschouwelijk gegeven.

2) We kregen weer oog voor de *onderscheidingen* van de leer hier in het geding, vanaf Petrus Lombardus a) praesentialiter, potentialiter en essentialiter in natura, b) excellentius per gratiam inhabitans in sanctis spiritibus . . . c) excellentissime in Christo, in quo plenitudo divinitatis corporaliter inhabitat – al konden ze niet beslissend helpen, omdat ze de uniciteit van de openbaring onder comparatieven bedekten, ook alweer onder de druk van het denkdressaat ener vooropgestelde ontologie.

3) We vonden in het Nieuwe Testament dat er eigenlijk geen woord voor tegenwoordigheid is in een algemene zin, omdat *παρουσία* *eschatologisch* verstaan wordt, paradoxaal tegelijk de eerste en de tweede komst scheidend en verbindend, als verberging en openbaring van dezelfde goddelijk vervulde tijd. We hebben gezien hoe weinig sporen er zijn in de eerste christenheid van een *zoeken* naar een pneumatische tegenwoordigheid, daar zij deze veeleer als voor de kerk objectieve, transcendente en funderende macht reeds áánriep, een overmacht die een gelijktijdigheid met haar eigen aanwezen insloot. In dezelfde richting zouden nog ver-

schillende andere inzichten kunnen wijzen, die meer of min gemeengoed beginnen te worden, middels de onvolprezen Kittel.

Maar wij weten, dat dit alles voor ons nog membra disjecta zijn – en dat de visie op de waarheid, hoewel in al deze vondsten benaderd, ons nog veelszins ontbreekt. Hier *begint* eerst het onvermijdelijk en beslissend werk der dogmatiek, hier overschrijden wij de grenzen van dat verrukkelijk binnenste rijk der heilige godgeleerdheid. Hoe komt het dat wij smadelijk op de vlucht gaan, of er verwoed op ingaan zonder er die hoge *vreugde* in te vinden, die alleen adequaat is in dit gebied? De diepste oorzaak lijkt mij wel hierin gelegen, dat wij *niet modern* genoeg zijn, ons niet echt solidair weten met de wereld, haar vragen niet onderkennen als onze eigen vragen, haar nood en eenzaamheid niet delen, haar (zij het zeer betrekkelijke) mondigheid niet erkennen. In al het voorgaande heb ik, wat de intellectuele bezinning betreft, niet anders willen doen dan u *in te leiden* tot de ernst en de blijdschap van het dogmatisch denken. Vaak durft men er niet zakelijk en tijdig aan te beginnen en verschuilt zich in een onhoudbaar relativisme, soms ook heeft men wel degelijk een begin gemaakt en werd door de scholastiek verward en ontstemd. Maar nu durf ik u te zeggen: lees nu K.D. II, I over de „Allgegenwart“, of Otto Weber in zijn „Grundlagen der Dogmatik“ over dezelfde locus; gij zult het niet overbodig of duister achten, ge zult zien, hoe bijbels en hoe modern die onderscheidingen, die hiërarchie van accenten, die radicale visie u zullen toespreken; niets is meer nabij aan ons aller nood, voorzover zij intellectueel kan gevat worden, dan het dogma, de doctrina, de heilige leer, met name als zij door de crisis aller zekerheden heen, zich bevestigt en opnieuw aanbeveelt; waarachtig niet triomfant, eerder met een verlegen glimlach en inderdaad „minzaam aanbevelend“ verblijft hare majesteit Assepoester, de Dogmatiek, ergens in een uithoek. Ze wacht, steeds bezig; van haar geldt, als ze geroepen wordt inderdaad: symbolen worden dan tot cymbalen, termen tot trompetten van vreugdegeluid.

Inderdaad wie zegt, dat dit slechts één aspect betreft, n.l. het *intellectuele*, die heeft gelijk, als hij bedoelt dat het Woord Gods nog van een andere orde is, maar heeft ongelijk als hij het intellectuele en het „existentiële“ meent te kunnen scheiden. Toch wijst hij met die dorre scheiding iets aan, dat blijvend mag verontrusten en bemoedigen, nl. dat het geloof een geheimenis is, waarin *zelfs* de z.g. existentiële beslissing, door Genade, als iets *ondergeschikts* werd aangenomen en geïntegreerd. Dat betekent juist niet, dat het gelóóf dan althans onder de afwezigheid Gods niet te lijden heeft; integendeel, van aanvechting ook in deze zaak, van geestelijke verlating, weet het geloof onuitsprekelijk veel méér dan het scherp verstand en het diepe hart des mensen. Hierin ligt de reden, waarom bij voortgaand inzicht en rijzend begrip en dieper vroomheid, de solidariteit, waarvan wij in het eerste deel spraken, werkzaam blijft. Het moge ons extra wakker maken en wegroepen uit onze al te vlotte gelovigheid.

En daarmee komen we weer op de *aard* van die solidariteit te spreken; Wie het van Teresa de Avila en Juan de la Cruz niet verstaan wil of kan, die lere het uit Luthers bekentenissen of uit de koele bezwingen van Simone Weil. Misschien kan ik het bedoelde nog bevestigen met een diep woord van Claudel over de laatste kwartetten van Beethoven: „En enfer on souffre du désespoir, mais nous nous sommes les *damnés de l'espérance*. .

cette nostalgie, cette présence de l'absence est le calice de béatitude (met alle eerbied, neen, dat gaat te ver, dat kan men zo niet zeggen, maar nu komt het) ... j'y trouve le frisson fondamental, qu'une découverte vierge imprimait à un enfant maladroit. Tout cela est une image de ce que nôtre âme en proie à l'amour de Dieu connaîtra dans l'autre monde". Want er bestaat geen algemeen beginsel „dasz die einzelnen Ereignisse göttlicher Gegenwart qualifizierte, sondern Gott qualifiziert *sich je selbst* im Ereignis seiner Gegenwart" (Weber S. 501). Zo is het, zo was het, zo zal het altijd zijn, voor het geloof en voor de bevinding, voor mensen ver en nabij.

Ik ben aan het einde van mijn rede: straks na de te verwachten levendige gedachtenwisseling, waartoe ik u gaarne aanmoedigen wil, zijn we aan het einde van deze conferentie. De biblica, de psychologie, de sociologie is uitvoerig aan het woord gekomen over dit éne thema, dat blijkbaar voor velen leeft. We hebben veel gehoord en geleerd, gesproken in hoor en wederhoor. Wellicht heeft deze atsluitende rede veel van u gevergd, onbescheiden veel. Toch geloof ik te mogen zeggen, dat de zaak, waarom het gaat, theologisch er, al met al, *eenvoudiger* uitziet dan vanuit een andere gezichtshoek. Eenvoudiger! ver, hoop ik, van elk simplisme der arrogante oplossingen; maar laat ons *nóg* hartelijker hopen, dat wij niet in het lege bezig zijn geweest, want de kans daarop is bij alle wetenschap en theoretische bezinning altijd nog iets groter dan wij in het algemeen hebben gedacht. Laat mij daarom eindigen met een ironische passage over de theologanten bij Kierkegaard (Tagebücher ed. Haecker I 27) in het volgend briefconcept: „wie glücklich sind Sie, da Sie in Brasilien und als Naturwissenschaftler ein ungeheures Feld für Ihre Beobachtungen gefunden haben: ... wo das Schreiben der übrigen Gelehrtenrepublik Ihre Ruhe nicht stört. Denn mir kommt die gelehrte theologische Welt vor wie ein Strandweg an einem Sonntag nachmittags zur Zeit der Rennen, sie stürmen an einander vorbei, jauchzen und schreien, lachen und machen sich lustig über einander, *fahren die Pferde zu Tode*, wälzen sich und werden überfahren, und wenn sie so endlich über und über staubig und auszer Atem zum Hügel kommen – ja, *so sehen sie mal einander an – und kehren heim*". Nu, het is niet in onze hand gelegd de dingen zo te leiden dat zulk een wild „contact" zonder communicatie verhinderd wordt; het is steeds een genade, als we zo met de geheimen van het geloof bezig zijn, dat we (zij het dan eventueel bestoft en buiten adem) elkaar blijde in de ogen zien, omdat we er wel zeker van mogen zijn, dat we niet onberoerd, niet onveranderd naar ons huis en werk teruggaan. Misschien kan er zelfs wel een lied op overschieten, waarin wij één zijn, misschien zou het dit refrein uit Ps. 118 mogen zijn, waarin ieder woord op z'n plaats staat en ieder woord zijn eigen gewicht heeft en werkzaam is tot bepaling van onze tijd en onze ruimte, als gered en geborgen, zo waarachtig als de Here leeft:

Zijn Goedheid gaat het Al te boven
Zijn Goedheid duurt in eeuwigheid.

K. H. MISKOTTE

*Actuele vragen in de nieuwere zendingswetenschap.*¹

I Het apostolaat der kerk

Sinds de tweede wereldoorlog is er in de internationale zendingswereld een levendige theologische discussie gaande. Lange tijd hebben zending en theologie in vrij sterke mate langs elkaar heen geleefd. Thans zijn er in allerlei landen tekenen, dat zij bezig zijn elkaar te vinden. De Noorse zendingshoogleraar Myklebust heeft de geschiedenis van deze verhouding en van deze toenadering pas beschreven in een breed-opgezet werk in twee delen, dat begint bij de 16e eeuw en eindigt bij het jaar 1950: „The study of Missions in Theological Education”.² Op geheel andere wijze vestigt een „Research Pamphlet” van de Internationale Zendingsraad: „Towards a Theology of Mission”³ de aandacht op deze toenadering. Het is geschreven door een jong Luthers dogmaticus in Duitsland: Wilhelm Andersen. Ten onzent schreef Prof. van Ruler zijn bekende boekje: „Theologie van het Apostolaat”.⁴ Het is misschien niet algemeen bekend, dat ons land in deze zendingstheologische discussies een belangrijke plaats inneemt. De namen van Kraemer, Bavinck en Hoekendijk komt men in de internationale literatuur telkens tegen. De plaats van het apostolaat in de nieuwe kerkorde der Ned. hervormde kerk heeft ook in het buitenland de aandacht getrokken.

Nog meer dan de toenadering tussen theologie en zending treedt die tussen kerk en zending op de voorgrond. Andersen beschrijft ook deze toenadering in zijn genoemde „research pamphlet” door te verwijzen naar de grote internationale zendingsconferenties. Op die van Edinburgh in 1910 bleef de kerk nog op de achtergrond. Te Jeruzalem in 1928 was dat reeds anders: van die conferentie dateert de bekende onderscheiding tussen jongere en oudere kerken. Op de Wereldzendingsconferentie van Tambaran 1938 stond de kerk in 't centrum van de aandacht: van de 7 delen van het conferentieverslag dragen er 4 het woord „kerk” zelfs in de titel. Twee jaren tevoren was in Nederland de brochure van Kraemer, „Kerk en Zending” uitgekomen, en wel in verband met zijn grote actie van die jaren om alle gemeenten der Ned. hervormde kerk aan te spreken op hun missionaire verantwoordelijkheid.

Na de oorlog wordt deze toenadering voortgezet en geïntensiveerd. Dat de opdracht tot zending, tot getuigenis en dienst aan de wereld, aan de kerk gegeven is, wordt algemeen erkend, zij het ook, dat over de implicaties en consequenties van dit inzicht de opvattingen òf onklaar zijn òf sterk uiteenlopen. Als eerste belangrijke theologische werk over deze vraagstukken noem ik de dissertatie van de Zwitser Johannes Dürr, „Sendende und werdende Kirche in der Missionstheologie Gustav Warneck's”.⁵ Dit boek uit 1947 markeert een keerpunt in de zendingswetenschap. Was in de eerste decennia van de 20e eeuw Gustav Warneck de

¹ Drie colleges, gegeven in de Theologische Aetherleergang der N.C.R.V op 2, 9 en 16 december 1957.

² Oslo 1955-1957.

³ London 1955. Duitse uitgave: *Auf dem Wege zu einer Theologie der Mission*. Gütersloh 1957.

⁴ Nijkerk z.j.

⁵ Basel 1947.

onbestreden grootmeester op het gebied der continentale zendingswetenschap, na de oorlog blijkt zijn systeem volkomen onhoudbaar te zijn geworden, theologisch zowel als praktisch, zodat de zendingswetenschap weer van voren af aan beginnen kan. Dürr heeft op zorgvuldige en boeiende wijze Warneck's theologische vooronderstellingen geanalyseerd en becritiseerd. „Sendende Kirche” – dat is de kerk als subject der zending. Maar Warneck verdedigde het bestaansrecht van zendingsgenootschappen. De bestaande kerken, zegt hij, zijn niet identiek met de gemeente van Jezus Christus, de ekklesia van het Nieuwe Testament. Deze bevindt zich *in* de bestaande kerken; zij bestaat uit de ware gelovigen. Wanneer deze zich nu organiseren voor de zendingstaak, komt daarin de ware ekklesia enigmatische tot uitdrukking en daarop berust volgens Warneck het recht tot zending dezer corporaties. Dürr toont aan, dat hieraan het piëtistische kerkbegrip ten grondslag ligt, waarin de kerk wordt gezien als opgebouwd vanuit de gelovige mensen en aan de soevereine vrijmacht van het Woord Gods en van de Heilige Geest tekort wordt gedaan.

Het tweede begrip in de titel van Dürr's boek is „Werdende Kirche”, d.i. de kerk als doel der zending. Hoe ziet Warneck deze „werdende Kirche”? Kort gezegd, als object van een langdurig opvoedingsproces, dat geleid wordt door de westerse zendelingen. Op dit punt heeft de geschiedenis Warnecks bouwwerk radicaal stukgeslagen. Want thans *zijn* er zelfstandige kerken, waar dit volgens zijn theorie nog in vele decennia onmogelijk zou zijn. Dürr toont nu aan, dat de fout van Warnecks constructie lag in zijn theologische vooronderstellingen. Hij zag de kerk tezeer als een sociologische grootheid, als een menselijke gemeenschap, die tot zelfstandigheid moest worden opgevoed, en te weinig als de nieuwe gemeenschap, wier Hoofd Jezus Christus is en die daarin haar zelfstandigheid tegenover en gelijkwaardigheid met de oudere kerken heeft. Daarbij komt dan de eigenaardige onderscheiding bij Warneck tussen zendingstaak en zendingsdoel. Zendingstaak is volgens hem de kerstening van het volksleven; zendingsdoel is de vorming van zelfstandige volkskerken. Waar het zendingsdoel in wazige verten terugwijkt, wordt volkskerstening, d.w.z. Christelijk-paedagogische beïnvloeding van het volksleven datgene waarop alle aandacht en activiteit gericht wordt. Daartegenover stelt Dürr: *de zendingstaak is dienst aan de opbouw van wordende kerken* en daarbij legt hij alle nadruk op de christologische en eschatologische „dimensies” der kerk: „ihre alleinige Gründung in Christus und ihre Ausrichtung auf das kommende Reich Gottes”. Ik heb bij dit boek van Dürr wat langer stilgestaan, omdat het de grote wending in de zendingswetenschap sinds 1940 zo duidelijk aan het licht doet komen. Het is de wending van een anthropocentrisch – hetzij piëtistisch hetzij sociologisch – kerkbegrip naar een theologisch kerkbegrip. Daarmede is de zendingswetenschap uitgemond in de grote stroom van de theologische vernieuwing der 20ste eeuw.

Men vindt dit thema „kerk en zending” terug in allerlei publicaties uit verschillende landen. Een belangrijke figuur in Engeland is Max Warren, de alg. secretaris van de Anglicaanse „Church Missionary Society”. In zijn boekje „The Christian Mission”¹ komt ook hij op voor het bestaansrecht van zendingsgenootschappen. Maar hoe anders doet hij dit dan Warneck. De eerste zinnen luiden: „The Church is *in* the world. The Church

¹ London 1951.

has a mission to the world''. Wanneer hij het bestaan van zendingsgenootschappen verdedigt, stelt hij deze niet als een vormgeving van de ware ekklesia tegenover de institutionele kerk, maar hij ziet ze als een Protestants pendant van de orden in de R.K. kerk, een groep leden der kerk, die gegrepen zijn door de zendingsopdracht en deze namens de kerk vervullen. Waarbij het geenszins zo is, dat de institutionele kerk zich daardoor ontslagen kan achten van de zendingsopdracht, neen, zij vervult deze zelfde „mission to the world'' op een andere wijze, nl. door een cultuur en samenleving te confronteren met het Evangelie, of zoals hij het uitdrukt, door een cultuur en een samenleving met het teken van het Kruis te merken. Het is duidelijk, dat hier een lid van de Church of England spreekt, die kerk die zo innig verweven is met de Engelse staat en de Engelse samenleving. Ik kan niet nalaten deze beschouwing even te vergelijken met een hoofdstuk uit het prachtige boek, dat Warren 3 jaar tevoren schreef: „The Truth of Vision. A study in the nature of the Christian Hope''.¹ Daar zegt hij: de kerk is tegenwoordig in elk land „a minority community''. Van de alliantie tussen kerk en staat, die Europa kende sinds de dagen van Constantijn, zijn nog slechts rudimenten over. Het Corpus Christianum bestaat niet meer. In het licht van deze krasse uitspraken klinkt het betoog over de taakverdeling tussen kerk en zendingsgenootschap op grond van het feit, dat de kerk als instituut in het volksleven gevestigd moet zijn en daardoor te weinig mobiliteit heeft om de taak der zendingsgenootschappen te kunnen vervullen, weinig overtuigend. Maar hoe dit ook zij, bij Warren is de kerk een getuigende gemeenschap, die de weg voor de Koning en zijn Rijk heeft te bereiden. En zendingsgenootschappen hebben volgens hem alleen bestaansrecht als een soort voorhoede van de kerk.

Overal vindt men dit fundamentele inzicht in het wezensverband tussen kerk en zending terug. In Duitsland is de piëtistische achtergrond van de zendingsgenootschappen tot op heden levend. Maar de Duitse zendingswetenschap zingt mee in het oecumenisch koor, getuige de beide belangrijkste boeken, die in de laatste jaren op zendingswetenschappelijk terrein in Duitsland verschenen: Walter Holsten, „Das Kerygma und der Mensch''² en Peter Beyerhaus, „Die Selbstständigkeit der jungen Kirchen als missionarisches Problem''.³ Uit Amerika noem ik W. C. Lamott, „Revolution in Missions''⁴, uit Frankrijk Hébert Roux, „Eglise et Mission''⁵, uit Nederland J. H. Bavinck, „Inleiding in de Zendingswetenschap''⁶.

Deze oecumenische consensus scheen zijn voltooiing te zullen bereiken op de wereldzendingsconferentie van Willingen in 1952 met haar hoofdthema: „The missionary obligation of the Church''. Maar juist ten aanzien van dit hoofdthema werd in Willingen geen overeenstemming bereikt. Hoe kwam dat? Een maand tevoren had onze landgenoot, Dr. J. C. Hoekendijk in het oecumenisch koor een schrille dissonant doen horen. Het was zijn artikel „The Church in Missionary Thinking'', in de „International Review of Missions'' van juli 1952, dat een fel protest was tegen

¹ London-Edinburgh 1948.

² München 1953.

³ Wuppertal-Barmen 1956. Sindsdien verscheen: Georg F. Vicedom, *Missio Dei. Einführung in eine Theologie der Mission*. München 1958.

⁴ New York 1954.

⁵ Paris 1956.

⁶ Kampen 1954.

de verkerkelijking der zending, verkerkelijking dan niet opgevat in kerkordelijke, maar in theologische zin. De grote belangstelling voor de ecclesiologie noemde hij een teken van geestelijke decadentie. De kerk mag niet het centrum van het missionaire denken zijn, het gaat in de zending om het Koninkrijk Gods en om de wereld en de kerk heeft in dit wijdere verband slechts een bescheiden plaats. „De kerk heeft geen ander bestaan dan in actu Christi, d.i. in actu Apostoli. Bijgevolg kan zij niet stevig gevestigd worden, maar zal zij altijd de paroikia blijven, een tijdelijk verblijf dat nooit kan worden een blijvend tehuis.” Met dit protest is men in Willingen niet klaar gekomen en ik meen, dat we daarvoor dankbaar moeten zijn.

Nu kom ik eerst tot mijn eigenlijke onderwerp: het apostolaat der kerk. Want dit is meer dan „the missionary obligation of the Church”. Het gebruik van het woord „apostolaat” in deze zin is nieuw, althans in de Protestantse theologie. Voorzover mij bekend komt het het eerst voor in het mooie opstel van wijlen Dr. B. M. Schuurman, „Discipelschap en Apostolaat” (1920), opgenomen in de posthume bundel, „Over alle bergen”.¹ Via Kraemer, Van Ruler, Hoekendijk vindt het zijn weg naar de nieuwe kerkorde der Ned. hervormde kerk. In de laatste jaren komt men het ook tegen in de internationale zendingsliteratuur. Dit nieuwe gebruik van „apostolaat” is dus van Nederlandse oorsprong. Het is een illustratie van wat ik in het begin zeide over de rol van ons land in de hedendaagse zendingstheologische discussies.

Bij het eeuwfeest van de Theologische Hogeschool te Kampen in 1954 is een bundel studies uitgegeven onder de titel „De Apostolische Kerk”² De meeste auteurs in deze bundel houden zich ook bezig met het nieuwe gebruik van het woord „Apostolaat”; zij hebben daar bijna allen het bezwaar tegen, dat daardoor het „Einmalige” van het Nieuw-Testamentische apostolaat verdoezeld dreigt te worden. Apostolisch mag de kerk slechts genoemd worden, voorzover zij gegrond is op het fundament van apostelen en profeten, dat voor ons bewaard is in de kanon van het Oude en Nieuwe Testament. Alleen Brillenburg Wurth neemt het, onder erkenning van het bezwaar, toch op voor de uitdrukking „het apostolaat der kerk”, terwijl Bavinck deze uitdrukking enkele malen min of meer aarzelend gebruikt.

Het komt mij voor, dat dit bezwaar ondervangen kan worden door te onderscheiden tussen de apostoliciteit der kerk en het apostolaat der kerk. Apostoliciteit wil zeggen het gegrond zijn van de kerk op het getuigenis der apostelen, apostolaat het voortgaan op de weg van hun uitgezonden zijn tot de wereld. M. a.w. er ligt in het Nieuw-Testamentisch apostolaat een „einmalig” en een voortgaand element. Beide moeten onderscheiden, maar mogen niet gescheiden worden. Apostoliciteit zonder apostolaat voert tot verstarring, apostolaat zonder apostoliciteit tot vervaging.³

Zo juist zeide ik, dat de uitdrukking „het apostolaat der kerk” meer inhoudt dan „the missionary obligation of the Church”. De zendingstaak

¹ Den Haag 1951; oorspronkelijk een artikel in *Eltheto* 1920.

² Kampen 1954.

³ Vgl. H. Berkhof, *De apostoliciteit der kerk* in *Ned. Theol. Tijdschr.* 1947-'48, blz. 146-160, 193-201 en W. F. Dankbaar, *Het apostolaat bij Calvijn*, ib. 1949-'50, blz. 177-192.

der kerk kan een taak onder meerdere zijn; het *wezen* der kerk kan dan eerst bepaald worden, waarna wordt meegedeeld, dat zij onder meer een zendingstaak heeft te vervullen. Met de term „apostolaat” komen kerk en zending beide in de hoofdas van de heilsgeschiedenis te liggen. „Gelijk de Vader mij gezonden heeft, zend ik ook u”, zegt Christus in Joh. 20 : 21. Het gezonden zijn tot en in de wereld behoort dan tot het *wezen* der kerk. Ja, de vraag moet rijzen en is ook gerezen, of het *wezen* der kerk niet *bestaat* in haar gezonden zijn. Zo zeggen het Kraemer, Van Ruler en Hoekendijk. Zo zegt het ook impliciet art. VIII van de kerkorde der Ned. herv. kerk: „Als Christusbelijdende geloofsgemeenschap gesteld in de wereld om Gods beloften en geboden voor alle mensen en machten te betuigen, vervult de kerk, in de verwachting van het Koninkrijk Gods, haar apostolische opdracht”. Daarbij heeft Hoekendijk deze visie het scherpst en het uitdagendst geformuleerd door te stellen: het apostolaat is niet een functie der kerk, maar de kerk is een functie van het apostolaat. Wat wil dit zeggen? Dit, dat Gods heilsopenbaring uitgaat tot de wereld en gericht is op het Koninkrijk Gods als uiteindelijke vervulling. In deze beweging, die het heil doet uitgaan tot aan de einden der aarde en die de geschiedenis van mensen en volken richt op het Koninkrijk Gods, vervult de kerk een dienende functie, zij *fungeert* als draagster van het Evangelie des Koninkrijks in en voor de wereld. Van vele kanten is tegen deze visie bezwaar gemaakt. Men zegt dan: de kerk is meer dan functie van het apostolaat, zij heeft een eigen betekenis, los van het apostolaat. Nu is het woord functie inderdaad veel te abstract om het mysterie der kerk te kunnen omschrijven. Maar in een tweetal uiterst belangrijke artikelen in „Woord en Dienst” (21 mei en 4 juni 1955) heeft Hoekendijk zijn bedoeling verduidelijkt door aan te sluiten bij de Paulinische uitdrukking „het lichaam van Christus”, de kerk te noemen het boodschappende lichaam van Christus en dan te zeggen: „de Ebed Jahwe is in zijn lichaam de kerk, boodschappend aanwezig in de wereld”.

Ik kom tot deze samenvatting: wanneer de zending, zoals in de geschetste ontwikkeling van de laatste 20 jaar blijkt, nauw met de kerk verbonden wordt, kan dit alleen goed gaan, als het leidt tot een nieuw kerkbegrip en wat belangrijker is, een nieuwe vorm van kerk-zijn. Wanneer de apostolische dimensie van de kerk niet ontdekt wordt, zou de verkerkelijking der zending betekenen – Hoekendijk waarschuwt daar terecht voor – dat de zending wordt opgesloten in een statisch-institutioneel kerkelijk leven. Deze nieuwe vorm van kerk-zijn, die tegelijk de oudste is, is in het rapport over het hoofdthema van Evanston uitgedrukt in deze benaming voor de kerk: „the pilgrim people of God”. Dit is niet de kerk van het Corpus Christianum, maar, om met Max Warren te spreken, de kerk als „a minority community”, welks taak het is, in de wereld de wegen te bereiden voor het komende Koninkrijk. Want niet de kerk is het einddoel van Gods wegen, maar het Koninkrijk.

II De ontmoeting met de niet-christelijke religies

Zending impliceert een ontmoeting met niet-christelijke religies. Want als het Evangelie wordt uitgedragen in de volkerenwereld, ontmoet het geen godsdienstloze volken, maar volken, die „in elk opzicht buitengewoon

ontzag voor godheden hebben”, zoals Paulus zeide op de Areopagus te Athene. Lucas, de eerste geschiedschrijver van de christelijke kerk, heeft in dit hoofdstuk (Hand. 17) aan dit aspect van het zendingswerk een bijzonder relif gegeven. In de eerste eeuwen der christelijke kerk is deze ontmoeting voortgezet en de theologie van die eeuwen is óók een worsteling geweest om de ontmoeting op de rechte wijze te doen plaats hebben; ik herinner slechts aan de leer van de logos spermatikos bij de kerkvaders.

Van hieruit gezien is het eigenaardig, dat in de zending van de 18e en 19e eeuw het probleem van de ontmoeting met de niet-christelijke religies niet veel zorg baarde. Het piëtisme, dat de stuwkracht was van de grote zendingsbeweging in die eeuwen, zag in de niet-christelijke religies slechts bolwerken van het rijk der duisternis, die geslecht moesten worden. Bij bepaalde personen uit die zendingsbeweging is het echter wel tot een ontmoeting gekomen, merkwaardigerwijze reeds bij een der beide eerste zendelingen, die het piëtisme uitzond, Bartholomaeus Ziegenbalg. In 1708 schrijft hij vanuit Trankebar naar Europa over zijn gesprekken met Hindoes en Moslems en zegt dan: „Hoewel zij zowel in hun leer als in hun leven in grote dwalingen en dichte duisternis hun weg gaan, moet ik toch bekennen, dat ik uit deze discussies dikwijls tot een groot nadenken over dit of dat onderwerp gebracht ben en dat ik dus hier onder de heidenen zowel in theologische als in filosofische dingen veel heb geleerd, waaraan ik of andere geleerden anders nooit zouden hebben kunnen denken”. Wanneer deze Ziegenbalg later een paar lijvige manuscripten van zijn eigen hand over de religie der Hindoes naar Europa zendt, worden deze door de zendingsleiding te Halle in het archief opgeborgen, want, zo meende August Hermann Francke: „Die Missionare sind ausgesandt, das Heidentum in Indien auszurotten, nicht aber den heidnischen Unsinn in Europa zu verbreiten”.

Nog op de grote wereldzendingsconferentie van 1910 te Edinburgh speelde het probleem van de niet-christelijke religies nauwelijks een rol. Dat had toen echter ook nog een andere reden, n.l. het besef van de superioriteit van de westerse cultuur, dat in de 19e eeuw als een vanzelfsprekend axioma de geesten in Europa en Amerika beheerste. „Onward Christian soldiers” was de leus; zending was een heilige kruistocht – met geestelijke wapenen wel te verstaan – om de wereld voor het christendom met inbegrip van de „christelijke” cultuur van het Westen te veroveren.

Op de tweede wereldzendingsconferentie, die van 1928 te Jeruzalem, heerste een geheel andere stemming. Het is de grote verdienste van deze conferentie geweest, dat zij het probleem van de ontmoeting met de niet-christelijke religies in het middelpunt van de aandacht stelde. De eerste wereldoorlog had de westerse superioriteitswaan een geduchte knauw gegeven. Daar kwam bij de invloed van de godsdienstwetenschap. De „religionsgeschichtliche Schule” in de theologie stond in de eerste decennia van deze eeuw op het toppunt van haar invloed, en ook de zending, die trouwens door het aanbrengen van materiaal veel tot de godsdienstwetenschap bijgedragen had, kon zich aan die invloed niet onttrekken. De antithetische houding, die de zending vroeger had ingenomen, maakte plaats voor een synthetische houding. In Jeruzalem zocht men naar de geestelijke waarden in de niet-christelijke religies, de „spiritual values”, die aanknopingspunten zouden moeten zijn voor de verkondiging van het

Evangelie. De zending moest deze niet-christelijke „spiritual values” volledig erkennen en dan vervolgens duidelijk maken, dat het Evangelie van Jezus Christus nog meer en nog hogere „waarden” bevatte.

Veel verder op de weg der synthese ging het in 1932 in Amerika verschenen z.g. Laymen's Report: „Rethinking Missions”. Hier openbaarde zich een grootse visie van de eenwording der wereld, waarin de religies elkander zouden moeten leren verstaan en waarderen, waarin zij elkaar zouden moeten laten delen in elkaanders geestelijke ervaringen en waarin hun relatie meer en meer zou moeten worden „a common search for truth”. Deze gedachten vertoonden veel overeenkomst met die, welke Ernst Troeltsch reeds in 1906 had uitgesproken in een artikel in het tijdschrift „Die christliche Welt” over „Die Mission in der modernen Welt”.¹ Heden-tendage treft men verwante synthetische beschouwingen aan bij de Indische filosoof Radhakrishnan, die ook in de westerse wereld veel gelezen wordt, bij hem uiteraard uitgaande van het Hindoeïsme, en bij een ander veelgelezen auteur, de Engelse historicus Toynbee. Ongetwijfeld vinden zij bij duizenden bijval.

De internationale zendingsbeweging als geheel is echter niet op deze synthetische weg verder gegaan. In opdracht van de internationale zendingsraad en ter voorbereiding van de volgende grote zendingsconferentie in Tambaran (1938) schreef Kraemer zijn beroemd geworden boek „The Christian Message in a Non-Christian World”.² Met al wat in hem was keerde hij zich tegen de synthetische tendens. Zending is niet het meedelen van geestelijke waarden, maar het brengen van een boodschap, de boodschap aangaande Gods heilsdaden in de geschiedenis van Israël en van zijn Christus. Openbaring werd gesteld tegenover religie. De openbaring leert ons de mens en zijn religie, ook het Christendom als religie, dialectisch zien; dialectisch, d.w.z. dat er tegelijk een ja en een neen tegenover wordt uitgesproken; ja, omdat ook de religies getuigen van het „tot God geschapen zijn” van de mens; neen, omdat zij tegelijkertijd getuigen van de opstand van de mens tegen God.

Kraemers boek heeft in Tambaran lang niet algemeen bijval gevonden. Ook na Tambaran leefde het verzet ertegen in Amerika en ook bv. in India sterk voort, en dit tot op de huidige dag. De discussie rondom dit boek is enige jaren na Tambaran min of meer vastgelopen in het dilemma, waar-toe Kraemer zelf in het eerste deel van de Tambaran-rapporten de tegenstellingen herleidde: „Continuity or discontinuity”: is er continuïteit tussen de religies der mensheid en het evangelie of discontinuïteit?

In de eerste 10 jaren na de tweede wereldoorlog bleef het merkwaardig stil rondom dit toch centrale zendingsprobleem. Dit moet verklaard worden enerzijds uit het in beslag genomen zijn van de zendingswereld door de na-oorlogse problemen, anderzijds uit het vastgelopen zijn van de discussie. Maar sinds 1955 is dit sterk aan het veranderen. In dat jaar werd er in Davos onder auspiciën van het Evangelisatie-departement van de Wereldraad van Kerken en van het Studie-departement van de Internationale Zendingsraad een „consultatie” gehouden over de relatie van het christendom en de niet-christelijke godsdiensten, met de bedoeling het Tambaran-debat op een nieuw plan te doen herleven. Het bleek nog niet

¹ Ook opgenomen in zijn *Gesammelte Schriften* II, Tübingen 1922.

² London 1938.

zo eenvoudig zulk een nieuw niveau te vinden. Op twee punten werd in het bijzonder nadruk gelegd: 1e dat het niet ging om een ontmoeting met een andere religie als een abstracte grootheid, maar om de ontmoeting met de mens in deze religie; 2e dat men wilde zoeken naar wat genoemd werd het „geloof” in de andere religie, wat ik meen te mogen interpreteren als de uitingen van een persoonlijke, „existentiële” levenshouding. Onze landgenoot, Prof. Dr. J. H. Bavinck, heeft op deze „consultation” veel bijval gevonden voor zijn aanpak van het probleem. Het is Bavincks verdienste, dat hij in een periode, waarin de internationale discussie over deze vragen tot stilstand scheen te zijn gekomen, daarover een diepgravende studie heeft gepubliceerd; ik bedoel zijn boek „Religieus besef en Christelijk geloof.”¹ De kern van dit boek is een exegese van de bekende pericoop uit Rom. 1, waarbij hij tot het resultaat komt, dat het begrip „algemene openbaring” moet worden aanvaard, maar het begrip „natuurlijke theologie” moet worden afgewezen. Onder algemene openbaring verstaat hij „de zelf-manifestatie Gods” aan alle mensen, die echter „het type draagt van een zeer persoonlijke bemoeienis van God met ieder mens afzonderlijk”. Deze leidt in de mens echter niet tot werkelijke Godskennis, omdat de mens haar verdringt en haar vervangt door zijn eigen gedachten en voorstellingen over het goddelijke. Dat deze gedachten in Davos bijval vonden, is niet verwonderlijk, wanneer we denken aan de tendens naar een meer persoonlijke, „existentiële” aanpak van het probleem.

Het feit dat dit probleem in de laatste jaren weer zo op de voorgrond treedt, hangt samen met de wereldsituatie. Ondanks alle tegenstellingen in de internationale wereld, dringt de eenwording der wereld zich steeds meer aan ons op. De Europa-centrische beschouwing van de wereld is overleefd, men kan de mensheid niet meer zien als de Europese cultuur met daaromheen een aantal grote gebieden, die daaraan nog geen deel hebben. In de internationale politiek en economie hebben wij tegenwoordig direct te maken met de islam, het hindoeïsme, het boeddhisme, zoals omgekeerd de gebieden die door deze religies gestempeld zijn, direct te maken hebben met de westerse cultuur en het christendom. Daarbij komt, dat deze religies de uitdaging van de nieuwe tijd, die in Azië is aangebroken, beantwoorden met een nieuwe vitaliteit en een nieuw zelfbewustzijn, en in verband daarmee komen tot een missionair élan, zoals zij sinds eeuwen niet gekend hebben. In de serie „Theologische Existenz Heute”² is in 1957 een nummer verschenen onder de titel „Die Weltreligionen im Angriff auf die Christenheit”, geschreven door Prof. Dr. G. F. Vicedom van Neuendettelsau. Reeds deze titel maakt duidelijk hoezeer de situatie veranderd is; de rollen zijn omgekeerd: die Weltreligionen im Angriff auf die Christenheit. Het merkwaardigste verschijnsel is misschien wel, dat in het Hindoeïsme, dat van huis uit geen missionaire religie is, thans stemmen opklinken, die een universele betekenis aan de geest van India toekennen.

Een zeer opmerkelijk teken des tijds is de verschijning van een groot internationaal standaardwerk „Geschiedenis der mensheid”, dat radicaal breekt met de gangbare Europa-centrische beschouwing. 150 geleerden uit 15 landen werken daaraan mee. Het tweede deel van de Nederlandse

¹ Kampen 1949.

² Neue Folge. No. 51.

editie ¹ bevat de volgende hoofdstukken: De boeddhistische oecumene, het messiaanse tijdperk, het oosterse christendom, de islam. Onder het messiaanse tijdperk wordt hier verstaan de periode van de zesde eeuw voor Christus tot dicht bij het begin van onze jaartelling, en wel als een periode in de wereldgeschiedenis (althans die van Azië en Europa), waarin een religieuze wereldhervorming plaats had. De „vaders van deze wereldhervorming” zijn hier: in China Confucius en Lao-tze, in Indië Gautama Boeddha, in Israël de grote profeten, in Griekenland Pythagoras en Alexander de Grote, in Rome Caesar en Augustus. Van de verschijning van Jezus Christus wordt gezegd: „Het messiaanse tijdperk was in vervulling gegaan, zijn taak, als tussentijd de oude wereld af te breken, was ten einde. De Messias was verschenen met als gevolg dat nu alle sociale, politieke, intellectuele verhoudingen op aarde zouden veranderen”. Ik spreek nu niet over de vraag, in hoeverre deze universele geschiedbeschouwing houdbaar is, ik noem haar alleen als teken des tijds. En ik citeer ook nog de zin, waarmee dit 2e deel eindigt: „Pas nu, nadat de coulissen van de macht zijn weggevallen, begint de eigenlijke confrontatie van Europa met de geestelijke krachten van de oosters-christelijke wereld, met de boeddhistische oecumene en met de islam”. Dit herinnert ons aan wat Kraemer reeds in de 30er jaren schreef: „De eigenlijke ontmoeting van het christendom en de wereldgodsdiensten moet nog komen”.²

Dat in deze situatie de vraag van deze ontmoeting weer meer en meer als het centrale zendingsprobleem erkend wordt, is niet te verwonderen. En het is dus op een gunstig tijdstip, dat Kraemer de internationale zendingswereld verrast heeft met een nieuw groot boek over dit onderwerp: „Religion and the Christian Faith”,³ een titel die sterk herinnert aan die van het genoemde werk van Bavinck. Dit nieuwe boek van Kraemer staat thans in het centrum van de aandacht. De „International Review of Missions” gaf er in 1957 reeds drie uitvoerige artikelen over. In allerlei andere tijdschriften komt men besprekingen tegen. Kraemer wil in dit veelomvattende boek onder meer zijn te Tambaran ingenomen positie verduidelijken en de fundering ervan uitbouwen. Het uitbouwen van de fundering geschiedt vooral in het 1e en het 4e deel; in het 1e levert hij een pleidooi voor een *theologische* behandeling van het probleem der religie en der religies, in het 4e geeft hij de Bijbelse fundering van zijn opvatting o.a. door een aantal pericopen nauwgezet te exegetiseren. De verduidelijking van zijn positie bestaat hierin, dat hij zijn dialectische opvatting van de religie zuiverder uiteenzet dan in zijn Tambaran-boek. Daar toch overwoog het negatieve aspect in de beoordeling, waardoor de schijn kon ontstaan, alsof hij in de niet-christelijke religies alleen maar mensenwerk zag. Hier doet hij de positieve pool van zijn dialectische beoordeling meer uitkomen, nl. dat de religies slechts kunnen worden verstaan in de context van wat hij noemt „the Divine-Human Drama”, anders gezegd, dat zij menselijke reacties zijn op Gods ononderbroken bemoeiing met en arbeid aan de mens. U ziet, de opvattingen van Kraemer en Bavinck liggen niet

¹ Amsterdam 1957.

² H. Kraemer, *De ontmoeting van het Christendom en de wereldgodsdiensten*. Den Haag 1936, blz. 62.

³ London 1956. Nederl. vertaling: *Godsdienst, godsdiensten en het Christelijk geloof*. Nijkerk 1958.

ver uit elkaar. Kraemer bestrijdt echter de term „algemene openbaring”, omdat hij deze te rationalistisch vindt, en daardoor niet geschikt om wat hij noemt de „radicaal-Bijbelse oriëntatie” tot uitdrukking te brengen. Hieronder verstaat hij, dat het Bijbelse denken een denken sui generis is, omdat het zich radicaal oriënteert aan Gods zelfopenbaring in Christus. Noch het gangbare religieuze, noch het filosofische denken kan daaraan recht laten wedervaren.

Ik hoop in mijn derde lezing op dit nieuwe boek van Kraemer nog terug te komen. Ditmaal wil ik eindigen met de aandacht te vestigen op een brochure van Walter Freytag, „Das Rätsel der Religionen und die biblische Antwort”³, ook in het Engels uitgekomen als Research Pamphlet no. 5 van de Internationale Zendingsraad onder de titel „The Gospel and the Religions”, waarin de betekenis van het probleem dat ons bezighield en de dialectische benadering ervan op een bijzonder heldere wijze worden uiteengezet en tegelijk zo, dat ieder voelt; nostra res agitur.

E. JANSEN SCHOONHOVEN.

¹ Wuppertal-Barmen 1956.

Boekbesprekingen

O. EISSFELDT: *Einleitung in das Alte Testament*. J. C. B. Mohr (Paul Siebeck) Tübingen 1956, 2e Aufl. XII, 956 blz. Brosch. DM 43.—, Lw. DM 48.80.

Elke student in het Oude en Nieuwe Testament zal de onlangs 70 j. geworden Prof. Eissfeldt dankbaar zijn dat hij een volledig nieuw bewerkte uitgave van zijn klassiek werk „Einleitung in das Alte Testament” verzorgd heeft. De laatste twintig jaren hebben veel nieuws gebracht op het gebied van het Oude Testament, zodat een herziening van de eerste uitgave wenselijk geworden was en bij een geleerde van het formaat als Prof. Eissfeldt was deze in zeer bekwame handen.

Deze tweede druk, die ruim 200 pp. meer telt dan de eerste, is in alle opzichten een volledig nieuw bewerkte. Wel is de algemene opzet ongewijzigd gebleven: in vijf grote hoofdstukken behandelt de auteur achtereenvolgens: het praelitteraire stadium van het O.T., de eigenlijke litteraire geschiedenis, de analyse van de verschillende boeken afzonderlijk, de kanon en de apocriephe en pseudo-epigraphische geschriften en tenslotte de tekst. Maar binnen elk hoofdstuk en elke paragraaf geeft de schr. er telkens blijk van dat ook de jongste studies door hem geraadpleegd zijn. Het nieuwe van deze uitgave is dus niet alleen hierin gelegen, dat de litteratuurlijst volledig up-to-date is, maar ook, wat veel belangrijker is, dat de student zich kan oriënteren naar de laatste stand van het wetenschappelijk onderzoek.

Een groot verschil met de voorafgaande editie ligt in de behandeling van de apocriephe en pseudo-epigraphische geschriften. De nieuwe vondsten van Qumran worden uitvoerig besproken, terwijl het — hier zeer omvangrijke — literatuur-overzicht zelfs werken vermeldt die nog niet verschenen waren toen het boek gedrukt werd. In tegenstelling met de vorige editie is het zgn. Damascusgeschrift nu ingedeeld bij de geschriften van de intratestamentaire periode.

Zoals het werk hier voor ons ligt, geeft het een zeer rijke documentatie van vele jaren gedegen en vakkundige litteraire critiek die de meeste kansen biedt dat ook de toekomst hier weinig sterk-verschillende inzichten zal brengen, al mag de eigenlijke interpretatie misschien nieuwe wegen gaan.

Als beste aanbeveling voor dit werk moge het oordeel van Prof. Rowley hier geciteerd worden: „... masterly review of its subject, unrivalled knowledge and sound judgement” (Theol. Litteraturzeitung 82 (1957) k. 682).

Nijmegen

PH. M. M.

HELMER RINGGREN/ARTHUR WEISER: *Das Hohe Lied, Klagelieder, Das Buch Esther übersetzt und erklärt* (Das Alte Testament Deutsch, Teilband XVI : 2). Vandenhoeck und Ruprecht, Göttingen 1958. 144 S. Kart. DM 6.50, Leinw. DM 9.40 (bij int. Kart. DM 5.60, Leinw. DM 8.—).

Na een lange onderbreking wordt de reeks ATD voortgezet met dit commentaar op drie van de Megilloth (het commentaar op de beide andere Megilloth zal t.z.t. als deel XVI : 1 verschijnen). Het commentaar op de Klagelieder is verzorgd door Arthur Weiser, dat op Hooglied en Esther door de Zweedse O.T.icus Helmer Ringgren. Er is een markant verschil tussen beide commentatoren. Weiser schrijft breed en wil vóór alles de theologische en religieuze betekenis der Klagelieder in het licht stellen — Ringgren is sober en zakelijk en zoekt de cultisch-liturgische achtergronden van Hooglied en Esther te ontdekken. Het meest interessant is naar mijn inzicht het commentaar van Ringgren op het Hooglied: hij vermoedt, dat de in het Hooglied verzamelde liederen oud zijn, maar een bewerking hebben ondergaan (wat o.m. blijkt uit Perzische leenwoorden in 3: 7 en 4: 15). Hij wijst de allegorische interpretatie van het Hooglied af, maar ook de dramatische, die in ons land b.v. door Barthold van Ginkel is gevolgd, voor wie het Hooglied is „een aanklacht tegen de morose sfeer van Salomo's paleis en een loflied op de trouw van twee mensen, die de verleiding onaangerand te boven komen". Ook leiden naar zijn inzicht de opvallende parallellen met de Arabische liefdeslyriek en de daarbij aansluitende opvatting van het Hooglied als een anthologie van oude Israëlitische huwelijksliederen niet tot de kern. Volgens Ringgren gaat het hier om een bewerking van cultische liederen, die samenhangen met de cultus van Ishtar en Tammuz en met de Hieros gamos tussen deze goden; dat wordt ondersteund door tal van opvallende parallellen met sumerisch-akkadische liederen, die bij de cultus van Istar en Tammuz behoren, en met fragmenten van de Ras-Schamra teksten. Daarin werken echter allerlei andere (cultische) motieven door; zo ziet Ringgren b.v. in Hooglied 3: 6-11 de beschrijving van een feestprocessie in het oude Israël, die het komen van Jahweh van de Sinaï symbolisch zou voorstellen, en waarin de Koning de rol van de Bondsgod zou spelen. Uit deze verbinding van heterogene en tegenstrijdige motieven zou zijn af te leiden, dat de cultische achtergrond van deze liederen in de tijd van de definitieve vormgeving van het Hooglied niet meer werd herkend — wat dan ook (samen met de allegorische interpretatie) de opneming van het Hooglied in de kanon zou kunnen verklaren. Ik neem aan, dat Ringgren wat te veel liturgische parallellen met de Istar-Tammuz krans heeft willen vinden, maar dat zijn interpretatie van het Hooglied het overwegen waard is.

Rotterdam

J. S. W.

PROF. DR. G. C. AALDERS: *Commentaar op het Oude Testament, Ezechiël* Deel II, Hoofdstuk 25-48. J. H. Kok N.V. Kampen 1957. 365 blz. Geb. f 18.50.

Een recensie van deel I van dit werk verscheen in V. Th. XXVI : 5. pag. 155. Met dit tweede deel van zijn wel zeer uitvoerige commentaar heeft de auteur ieder aan zich verplicht die met vrucht gebruik wist te maken van zijn vorige publicatie over Ezechiël.

Ezechiël is een zeer moeilijk boek, maar de schrijver gaat niet voor de zeer vele moeilijkheden uit de weg, die liggen op het terrein van de tekstcritiek — al krijgen we daar soms wel eens te veel van — van de datering van de verschillende profetische uitspraken, van de ordening der stof, van de bepaling of iets authentiek is of niet of wellicht een duplicaat etc.

Na een uitvoerige zeer gedegen exegese volgen na ieder hoofdstuk samenvattingen die naar mijn smaak vaak wat te vlak parafraserend zijn. De auteur behandelt het tweede deel van Ezechiël weer in tweeën: de hoofdstukken 25-32 vormen de profetiën tegen verschillende volken; de capita 33-48 worden onder het tweede hoofddeel „Profetiën na de val van Jeruzalem", gerangschikt. Uit deze laatste titel, van het tweede hoofddeel, blijkt reeds dat de auteur tot de zgn. conservatieve commentatoren moet worden gerekend. Het hele commentaar geeft blijk van een grote eruditie en zeldzame belesenheid, waardoor dit werk tot de uitvoerigste en gedetailleerde over Ezechiël moet worden gerekend. Niettemin zou ik nog meer gewenst hebben n.l. samenvattende beschouwingen over voor Ezechiël kenmerkende

steeds weerkerende motieven in de trant bijv. waarin W. Zimmerli zijn commentaar liet voorafgaan van de wel zeer boeiende studie over „Erkenntnis Gottes nach dem Buche Ezechiël". Mogen we aannemen dat blijkens het addendum over Morgenstern Prof. Aalders hier elders nog eens meer over zal geven? We vonden n.l. vooral om de appendices het commentaar over de psalmen uit dezelfde serie zoveel meer waard. De voltooiing van dit commentaar is een voorname prestatie van een Nederlands exegeet. Op vele punten zal het moeilijk te overtreffen of te verbeteren zijn.

De uitgever voorzag dit commentaar weer van een kostbare band die jaren mee zal gaan.

Amsterdam

J. S.

F. F. BRUCE: *Die Handschriftenfunde am toten Meer*. Nach dem heutigen Stand der Forschung. Chr. Kaiser Verlag, München, 1957. 176 blz.

Het is voor een uitgeverij een bijna hachelijke onderneming een samenvattende studie over de Qumran-teksten uit te geven. Nu de studie hierover nog volop in ontwikkeling is en telkens nieuwe vondsten aan de openbaarheid prijs gegeven worden, is het gevaar niet denkbeeldig, dat het boek reeds verouderd is, voordat het goed en wel verschenen is. Dit gevaar wordt nog groter wanneer men een vertaling brengt van een reeds verschenen werk, zoals hier het geval is. De reclame van de uitgever op de omslag: „Neue Entdeckungen und letzte Ergebnisse", heeft daarom iets misleidends, temeer omdat hier niet wordt aangegeven wanneer de originele uitgave („Second Thoughts on the Dead Sea Scrolls") verschenen is.

De auteur behandelt hier vrij beknopt de geschiedenis van de verschillende vondsten, een reconstructie van de gemeenschap van Qumran en een overzicht van de gevonden literatuur en tenslotte de relatie Qumran-Christendom.

De zeer uiteenlopende meningen van de vakgeleerden betreffende belangrijke punten worden telkens eerlijk aangegeven. Maar we betreuren het dat hun argumenten zo zelden naar voren gebracht worden. Daarom willen we dit boek – prettig geschreven en keurig uitgegeven – alleen aanraden aan hen voor het eerst nog kennis willen nemen van de Qumran vondsten.

Nijmegen

PH. M. M.

VON UGARIT NACH QUMRAN. *Beiträge zur alttestamentlichen und altorientalischen Forschung* (Beihefte zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft 77). Verlag Alfred Töpelmann, Berlin 1958. 302 S.

Deze door Johannes Hempel en Leonard Rost verzorgde bundel opstellen is op 1 september 1957 aan de grote O.T.icus Otto Eissfeldt aangeboden ter gelegenheid van zijn 70ste verjaardag. Sommige opstellen zijn zo specialistisch, dat ze alleen vakgeleerden kunnen interesseren, andere zijn voor „gewone" theologen interessant en belangrijk. Nederland is vertegenwoordigd door Prof. Dr. Th. C. Vriezen, andere bijdragen komen uit U.S.A. Engeland, Noorwegen, Zweden, Oost-Duitsland, West-Duitsland, Zwitserland, Hongarije, Israël, Japan. Mij ontbreekt de deskundigheid en de Redactie de ruimte om op de mérites van deze opstellen uitvoerig in te gaan. De inhoud is als volgt:

W. F. Albright: *Zur Chronologie der vorislamischen Araber*. Hans Bardtke: *Der Erweckungsgedanke in der exilisch-nachexilischen Literatur des A. T.* Walter Baumgartner: *Beiträge zum hebräischen Lexikon*. G. R. Driver: *Notes on Isaiah* (tekstcritische opmerkingen bij Jes. 1 : 20, 5 : 15, 16 : 7, 21 : 4, 24 : 6, 25 : 2, 26 : 16, 29 : 4, 29 : 24, 30 : 22, 31 : 9, 33 : 3, 42 : 24, 44 : 8, 47 : 9, 48 : 14, 58 : 12, 58 : 14, 60 : 5). Kurt Gallinger: *Die τερπάλη des Alexander Jannäus*. Johannes Hempel: *Pathos und Humor in der israelitischen Erziehung* (een bijzonder charmant opstel). Paul Humbert: *Emploi et portée bibliques du verbe yāšar et de ses dérivés substantifs*. Johannes Lindblom: *Zur Frage des kanaanäischen Ursprungs des altisraelitischen Prophetismus*. Fritz Maass: *Hazor und das Problem der Landnahme*. Rudolf Meyer: *Spuren eines semitischen Präsens-Futur in den Texten von Chirbet Qumran*. Sigmund Mowinckel: „*Rahelstämme*" und „*Leastämme*". Chr. R. North: *The Essence of Idolatry*. L. M. von Pákozdy: *Theologische Redaktionsarbeit in der Bileam-Parikope*. Leonhard Rost: *Erwägungen zum israelitischen Brandopfer*. H. H. Rowley: *Qumran, the Essenes and*

the Zealots. Stanislav Segert: *Die Schreibfehler in den ugaritischen literarischen Keilschrifttexten.* Masao Sekine: *Schöpfung und Erlösung im Buche Hiob.* Hans Joachim Stoebe: *David und Mikal. Ueberlegungen zur Jugendgeschichte Davids.* Winton Thomas: *Again „The Prophet” in the Lachish Ostraca.* R. de Vaux: *Les sacrifices de porcs en Palestine et dans l’Ancien Orient.* Th. C. Vriczen: *Einige Notizen zur Übersetzung des Bindeworts KI.* Joseph Ziegler: *Zum Wortschatz des griechischen Sirach.*

Rotterdam

J. S. W.

RENÉ LAURENTIN: *Structure et théologie de Luc I-II.* Gabalda. Paris 1957 pp. 232. F. Frs. 1.700.

In this book the author – professor in the Catholic University of Angers – surveys theories and opinions by other writers concerning the origin of *Luke*, chapters 1 and 2, and also presents his own exposition on the subject. Basing his demonstration on careful *exegetic* observations from the text, Laurentin later goes on to expound views of a *dogmatic* character. He considers Luke chs. 1 and 2 to be based on a Judaeo-Christian *midrash*, i.e. reflections from the Old Testament on the birth and childhood of the Messiah: „une méditation de l’Ancien Testament en fonction de l’enfance du Christ” (p. 7). “(Les reflexions d’auteur) se situent dans le cadre du genre *midrashique* parvenue à un extrême degré de raffinement” (p. 8).

This *midrash* grew according to Laurentin in stages (“étapes d’élaboration”, p. 12), its earliest form going possibly back as far as the time “before Pentecost” (p. 102). Mary’s report was the ultimate source of factual information around which ‘midrashic elements’ accumulated (p. 20). In elaborating their description of the circumstances of the Messiah’s birth, successive Judaeo-Christian authors of this *midrash* utilized a source that had originated in a circle of followers of John the Baptist (p. 19). There is a „pluralité de sources” (p. 20) behind the present text of the two Lucan chapters. Without attempting a consequent delineation of the ‘Baptist elements’ from the ‘Judaeo-Christian midrashic elements’, Laurentin states his view that *Luke* 2 : 1-19 comes from a different source than the preceding part of the Lucan Nativity Story (p. 112, n. 6).

The book is very informative and will be most useful to readers even if they do not follow Laurentin in all details. After having explained his views on origin and composition of *Luke* 1 and 2, the author deals with theological notions that are prominent in these chapters. They are in particular the terms ‘Christ, the Lord’, ‘Son of God’, and reflexions about Mary, who represents to Laurentin ‘the daughter of Sion’ and the eschatological tabernacle of God. In an appendix the author dwells on the question as to from what moment onward Mary was aware of her Son’s divine character, and on the question of Mary’s virginity.

On the whole the book is well characterized by the author’s own words in his preface: “Cette étude sur Luc 1-2 se présente comme un tissu de considérations objectives, mais la foi s’y trouve engagée” (p. 8).

London

P. WINTER

F. W. GROSHEIDE: *De eerste brief aan de kerk te Korinthe* (Commentaar op het Nieuwe Testament aangevangen door Prof. Dr. S. Greydanus en Prof. Dr. F. W. Grosheide). Tweede, herziene druk. N.V. Uitgeversmaatschappij J. H. Kok, Kampen 1957. 448 blz., geb. f 19.25.

Sinds enige tijd geeft de firma Kok enkele van de indertijd bij Van Bottenburg in Amsterdam verschenen commentaren op het N.T. opnieuw uit (vgl. *Vox Theologica* XXVI (1955-56) 155v.) Er is voor dit degelijke Gereformeerde werk blijkbaar voldoende belangstelling. Wie het deel 1 Cor. voor zich heeft kan zich daarover nauwelijks verwonderen. Dit werk is van formaat; de uitleg is omvangrijk, maar zeer zakelijk; soms wat stroef gesteld, maar doorgaans genuanceerd en steeds voorzichtig.

T.a.v. 1 Cor. 15 b.v. spreekt Prof. Grosheide telkens, ondanks 1 Cor. 15: 35vv. van de ‘opstanding des vleses’, zonder de oorspronkelijke betekenis van deze aan het Apostolicum ontleende formule te preciseren. Met een aan de apostel vreemd accent kan hij zeggen, dat hetzelfde lichaam wordt opgewekt (429). Zo zou hij wel eens en

het Apostolicum en Paulus onrecht kunnen doen. Maar hij laat niet na, duidelijk te zeggen, dat het maar een vermoeden is, dat in Corinthen de opstanding van het vlees werd geloofd (393).

Kwesties van historisch en literair belang worden als niet tot de exegese behorend veelal buiten beschouwing gelaten; deze beperking is het m.i., die de nagenoeg ongewijzigde herdruk van een 25 jaar oude tekst zou kunnen rechtvaardigen. De 'herziening' bestaat voornamelijk uit het toevoegen van verwijzingen naar recente literatuur, vaak in de trant van 'zie ook Héring'. Als de lezer weet wat daarmee bedoeld wordt, is de raadgeving tamelijk overbodig, zou ik zeggen. Moderne N.T. ische wetenschap zoeken men hier dus niet; wat men wel vindt vergoedt het gemis.

Warmond

J. S. S.

JIM BISHOP: *De dag dat Christus stierf*. De Fontein, Utrecht z.j. 2e druk, 292 blz.

Zoals de omslag vermeldt geeft dit boek een journalistiek „verslag van uur-tot-uur van de meest dramatische dag in de wereldgeschiedenis”. Deze ondertitel, kennelijk bedoeld om het boek voor het grote publiek aantrekkelijk te maken, maakt een theoloog huiverig om het ter hand te nemen. Maar al te goed weet hij hoeveel onzekerheid er op dit terrein heerst en hoeveel lacunes de vier evangelie-verhalen vertonen. Is het wel mogelijk een dergelijke reportage te bieden, die voldoende wetenschappelijk verantwoord is.

Wanneer men het boek deze norm aanlegt, valt de beoordeling tamelijk negatief uit. Gezien de taak die de schrijver zich zelf gesteld heeft, moest hij wel telkens een keuze doen, ook daar waar, wetenschappelijk gesproken, een „non-liquet” de enig verantwoorde oplossing zou zijn. Om ons tot een voorbeeld te beperken: de auteur plaatst het Avondmaal op de donderdagavond maar er zijn ook, gezien de kalender die Mej. Jaubert heeft opgesteld op grond van de Qumran-teksten, voldoende argumenten te leveren dat dinsdagavond hier de juiste datering is.

Dit neemt niet weg, dat de schrijver de spaarzame gegevens van de Evangelisten interessant weet te belichten van uit de geschiedenis en de archeologie. En gelukkig is hij te goed geïnformeerd om de lezer fantastische voorstellingen te besparen. Deze Amerikaanse best-seller zal de lezer zeker helpen iets meer van Jezus te begrijpen en zijn zending beter te verstaan. En zij die geroepen zijn het lijden en de dood van de Heer Jezus te prediken, zullen het met veel vrucht kunnen lezen. Daarom wensen wij dit boek, met de hier boven gemaakte reserve, een ruime verspreiding toe.

Nijmegen

PH. M. M.

W. K. GROSSOUW: *De Zoon des Mensen*. De bijbelse grondslag van het christelijk humanisme. Rede uitgesproken bij de viering van de 34e dies natalis der R.K. Universiteit te Nijmegen, 17 okt. 1957, door de rector magnificus. Dekker en Van de Vegt, Nijmegen-Utrecht 1957. 20 blz., f 1.25.

Als bijbelse grondslag voor een humanisme, dat zijn inhoud moet ontvangen uit 'het zelfbesef van Christus', behandelt de Nijmeegse hoogleraar in deze rede een hoofdstuk uit de theologie van het N.T.: de titel 'de Zoon des Mensen'. In zijn conclusie duidt hij kort aan, dat hij n.a.v. de N.T.ische mens-christologie zou willen 'spreken van christocentrische humanisme, van een christologie waarvan de voornaamste kenmerken zijn de centrale plaats en de historiciteit van het mensbegrip (de eschatologie)'. Veel woorden om de verbinding tussen christologie en humanisme duidelijk te maken staan hem dan echter niet meer ten dienste, zodat het dogmatische deel van deze publicatie wat onbevredigend blijft. De behandeling van de strikt N.T.ische stof is compact, wellicht t.a.v. Paulus (εἰκών, Ἀδάμ, ἄνθρωπος) wat al te summier. Wat de evangeliën betreft krijgt de lezer een zeer up to date overzicht. Kennelijk stond de redenaar onder de verse indruk van Cullmann's Christologie des N.T.s: ook hij gaat terug tot een 'roepingsbesef des Heren'; spreekt over een herinterpretatie van de titel Mensenzoon door Jezus en legt enig accent op de collectieve betekenis ervan. 'Ook in de oudste evangeliën is de Mensenzoon representant en leider van het ware Godsvolk . . .' (9). Dat dit in de titel als zodanig opgesloten ligt – die immers in verschillende teksten vooral de rechter, de gevol-

machtigde, de unieke figuur van ps. 110 aanduidt – is niet geheel duidelijk; hier zou de gezochte grondslag wel eens een zwakke plek kunnen vertonen. Daar de rede, t.g.v. de gegeven beperkingen dunkt mij, van een zekere tweeslachtigheid (en van te grote afhankelijkheid van het vooral methodisch zo aanvechtbare werk van Cullmann?) niet geheel is vrij te pleiten, valt het te hopen, dat de eminente auteur dit onderwerp nog eens in de brede zal kunnen behandelen.

Warmond

J. S. S.

DR. G. P. VAN ITTERZON, *Augustinus en de heilige Schrift* (Studies uit de 's-Gravenhaagse bijbelvereniging, 9), Den Haag (Boekencentrum N.V.). 24 blz., f 0.90.

Een populair geschrift dat allerlei over Augustinus te berde brengt: eerst een geschiedenis van zijn leven in vier hoofdstukjes, dan over Openbaring en rede, Het schriftgezag, De vorm en De inhoud der H.Schrift, over Preken uit de H.Schrift en ten slotte over Augustinus' reformatorische invloed. Talloze citaten, bijna uitsluitend uit de Confessiones en De civitate Dei, worden meegedeeld. —Het boekje is eenzijdig vooral door zijn vierkante formuleringen en door wat het verzwijgt. Het wekt de indruk dat Augustinus over de H.Schrift wel ongeveer orthodox hervormd dacht, maar hier en daar toch nogal bedenkelijk Rooms Katholiek. Als de auteur de literatuur over zijn onderwerp kent of het zelf zorgvuldig heeft bestudeerd, dan heeft hij dat geheim weten te houden.

Warmond

J. S. S.

DR. A. VAN DEN END: *Gisbertus Bonnet*. Bijdrage tot de kennis van de geschiedenis der Gereformeerde theologie in de achttiende eeuw. H. Veenman & Zonen, Wageningen 1957, 113 blz. Ingen. f 5.90.

Dr. van den End schreef een behoorlijke en verdienstelijke dissertatie van ruim honderd bladzijden met een „summary” over een scherpstlijper van de theologische faculteit te Utrecht, Gisbertus Bonnet (1723-1804). Het komt me voor dat de auteur moeilijk een dikker boek over Bonnet had kunnen schrijven. Er viel aan hem immers weinig eer te behalen; daarom valt dit boek al lezend mee. Men wordt in staat gesteld te genieten van een onvervalst stukje theologie uit de 18e eeuw, met name van de „theologia naturalis” in hoofdstuk VI.

De achttiende eeuwse geest komt ons ook tegemoet in de beschrijving van de afkomst, studententijd, loopbaan als predikant en als hoogleraar-akademie-prediker (1761-1804). (Hoofdstuk I-III). Typerend voor Bonnet evenals voor vele van zijn tijdgenoten is dat 41 pagina's hem doen kennen als polemicus en slechts 14 als homileet en theoloog (IV-VI). Polemiserende kerkbodedirecteuren kunnen dus bij deze wachter op Israëls muren terecht. Dr. van den End leverde een zorgvuldige, nauwkeurige en zelfs leesbare studie.

Amsterdam

J. S.

PROFESSOR DR. J. N. BAKHUIZEN VAN DEN BRINK: *De belijdenis geschriften van de Nederlandse Hervormde Kerk*. Boekencentrum N.V., 's-Gravenhage 1957.

Op de lagere-school-catechisatie leerden wij de Heidelberger Catechismus domweg uit het hoofd, omdat de oude woorden en zinswendingen ons, die ongeschoold waren in het Nederlands van voorbije eeuwen, niets meer zeiden. Daaraan denkend acht ik de nieuwe bewerking van de belijdenisgeschriften door Prof. Bakhuizen van den Brink een grote verbetering.

Merk ik in het „Woord vooraf” van zijn werk „De Nederlandse belijdenisgeschriften” (Amsterdam 1940) op, dat de noodzaak van historische getrouwheid „aan het omgaan met oude teksten ook t.a.v. de vorm enge grenzen stelt”, nu is hij allereerst doordrongen van de eis, dat de belijdenisgeschriften voor allen verstaanbaar moeten zijn, zodat hij (met het oog op de grotere lezerskring) tot een heel ander resultaat komt dan in 1940. Toch is deze bewerking evenmin als de nieuwe bijbelvertaling van het N.B.G. vrij van archaïserende trekken en taalconcessies aan bepaalde modaliteiten in de Hervormde Kerk. Het boekje geeft een tekst van alle symbolen, genoemd in art. X van de kerkorde der Ned. Herv. Kerk. In de verantwoording op blz. 240 e.v. vindt men, met het zojuist aangehaalde werk, het materiaal, dat aan deze bewerking ten grondslag ligt.

Amsterdam

A. J. W.

DR. J. C. GILHUIS: *Gezicht op de zending. Zendingsvraagstukken in kort bestek.* J. H. Kok N.V., Kampen 1957. 138 blz. Geb. f 4.90.

De knappe dissertatie van Dr. J. C. Gilhuis werd door dezelfde recensent in V. Th. XXVI: 3 blz. 98 besproken. Dit boek heeft echter een geringere pretentie. Het slaagt er echter volkomen in door opzet en behandeling van de stof de ondertitel waar te maken. In 44 stellingen verdeeld over 5 hoofdstukken worden de belangrijkste vragen behandeld op zeer deskundige wijze. Het kan prima dienen voor een vluchtige oriëntatie en om uit te lenen aan gemeenteleden. Blijkens zijn inleiding zal de auteur het volkomen kunnen billijken wanneer ik schrijf dat een theoloog eigenlijk met niet minder mag volstaan dan met de „Inleiding in de zendingswetenschap” van Prof Dr. J. H. Bavinck.

Amsterdam

J. S.

PROF. DR. H. BERGEMA: *Universaliteit en eigen kring in de missiologie.* Rede uitgesproken bij de aanvaarding van het ambt van buitengewoon hoogleraar in de zendingswetenschap aan de Theologische Hogeschool van de Geref. Kerken in Nederland te Kampen op 5 okt. 1956. J. H. Kok N.V. Kampen. 39 blz. Gebr. f 1.50.

Prof. Bergema heeft het aangedurfd in zijn heldere en van een bijzonder grote belezenheid getuigende inaugurele rede o.a. het encyclopedisch probleem dat de „missiologie” (het gebruik van deze term wordt op goede gronden verdedigd!) nog steeds stelt, te behandelen. Na een definitie van zending (9), en een behandeling van een tweetal gekoppelde vraagstukken, het ecclesiologisch-kerugmatisch aspect en het geografisch-historische, komt het i.v.m. de methodologische vraag aan de orde. Bij de missiologie wordt dezelfde groepsindeling doorgevoerd als in de theologie(19); gevraagd wordt om een vijfde hoofdgroep, naast de bekende vier van Kuyper, aan de subjectszijde (de reactie van de mens op de openbaring) n.l. de godsdienstgeschiedenis etc. die door Kuyper en ook nog door J. H. Bavinck naar de literaire faculteit worden verwezen. Binnen de missiologie (een zesde groep) worden de missionaire aspecten uit alle andere groepen gebundeld en komen er zelfs vele niet strikt theologische vakken in het gezichtsveld! We vragen ons af of de missiologie hier niet zelf filosofie wordt. Ook konden we de vraag niet onderdrukken bij het lezen van deze zeer boeiende, met durf, en knap geschreven rede, die voluit gereformeerd en daarom juist breed-oecumenisch wil zijn, of nu werkelijk dit vraagstuk uit de impasse is gehaald. Vergeet Prof. Bergema niet te vaak dat de theologie per definitie missionair dient te zijn in alle vakken (v. Ruler) en dat het bundelen van al die aspecten, met in achtneming van het organisch verband, een verarming voor die vakken móét betekenen? Worden hier niet te veel vakken in de *missiologie* behandeld die bij de jonge kerken in de *theologie* aan de orde komen? Het evenwicht is zo gestoord en de juiste proporties gaan zo verloren. Hier wreekt zich meen ik evenals bij van Ruler een onvoldoende bezinning over de plaats van de „foreign missions” binnen het geheel van de zendingstaak van de kerk in de wereld, of dat nu een gekerstende of een nog te kerstenen wereld is. Ook Bavinck is hier niet consequent (233), door een tweeclei begrip wereld in te voeren, voor de theologie en de *missiologie*.

Ik ben mij er van bewust dat mijn critiek zowel Prof. Bergema's definitie van zending als de uitwerking van het geografisch aspect aantast.

Een zeer belangrijke rede die tot lezen en tot tegenspraak prikkelt!

Amsterdam

J. S.

N.B.-Om technische redenen werd een recensie over deze rede een jaar later dan de bedoeling was gepubliceerd.

DR. H. BERGEMA: *Rondom Israël.* J. H. Kok N.V. Kampen 59 blz. Gebr. f 1.90.

In de „zendingsreeks”, uitgegeven onder auspiciën van het zendingscentrum der Geref. kerken, een serie te vergelijken met „Weltmission Heute” (W. Freytag-Stuttgart) en „Die Sammlung der Gemeinde” (Basler Missionsbuchhandlung), waarin ook H. Kraemer en W. A. Visser 't Hooft hebben gepubliceerd, — komen voortreffelijke boekjes uit. Dit is er weer een. Prof. Bergema, belast o.a. met het doceren

van de Jodenzending in Kampen en Baarn maakte op terugreis van Indonesië in 1956 een studiereis door het nabije Oosten. Een voorlopig resultaat vindt de lezer in dit boekje dat de groei van de controverse tussen Arabier en Jood schetst van Abraham af tot na „Suez”.

De politieke, religieuze, morele en missionaire zijde van dit vraagstuk wordt bondig en grondig – zover dat kan in zo'n kort bestek – uit de doeken gedaan. Er wordt gezocht, en dat is de grote verdienste van dit boekje, naar een oplossing van de spanningen, waarin de Christenen in alle deemoed een rol zouden kunnen spelen. Door een jarenlange ervaring als zending onder moslems is de schrijver voor een éézijdig „pro-Israël” bewaard. Des te opmerkelijker is het dat hier nu eens niet een Jodenzending, van wie we dit gewend zijn, maar een andere gereformeerde een lans breekt voor een andere opvatting over het Jodenvraagstuk met betrekking tot de profetie, de staat Israël etc. dan de zelfs nog door Dr. Berkhof in zijn laatste boek als de traditioneel gereformeerde gedoodverfde. Opvallend is de zeer uitvoerige literatuuropgave.

Amsterdam

J. S.

PROF. DR D. S. ATTEMA: *Enkele hoofdmomenten uit de Mohammedaanse gedachten omtrent het Christendom*. Rede. J. H. Kok N.V. Kampen, f 1.25.

Een symptoom van de toenemende aandacht, die de Islam in ons land geniet, is de instelling van een leerstoel aan de Vrije Universiteit voor de Islam, het Arabisch, Syrisch en Aramees. Hier heeft op 12 oktober '56 prof. Attema zijn oratie gehouden.

De rede licht enkele fragmenten uit „de bezinning van de Islam op zijn verhouding tegenover het Christendom” (p. 5), en de daaraan verbonden discussie van deze godsdienst met het Christendom. Zo worden behandeld: de opvattingen van Mohammed (o.a. zijn bestrijding van de triniteitsleer, en van het leerstuk van het Zoonschap van Christus; en zijn onkenning van Jezus' kruisiging); enkele tendenties in de traditieliteratuur; latere opvattingen van Ali at-Tabari en Ibn Hazm over het O. en N.T.; iets uit de gevoerde discussies over Godsleer (triniteit) en Christologie; en tenslotte de „modernistische” gedachten van Mohammed 'Abdu over Islam en Christendom.

De schrijver beperkt zich daarbij helaas tot een opsomming, terwijl wij juist zeer benieuwd waren naar een visie daarachter: zoals op p. 23 geformuleerd „vanuit de beginselen onzer universiteit” of in „het licht . . . van het Woord Gods” . . .

Maar ook aan de gekozen opzet ontbreekt een noodzakelijk gevoel voor kwaliteiten, laat staan een drang tot „Wesensschau”. Mohammed schiep de geestelijke ruimte zelf van de Islam; „Mohammedaanse gedachten” konden zich daarin met meer of minder invloed ontwikkelen. Maar ook in deze ruimte staan de gedachten weer niet naast elkaar, maar zijn binnen de Islam zelf verschillend gewaardeerd, en voor de onderzoeker dus ook van verschillende belang. Wat Ibn Hazm over de tekst van O. en N.T. gedacht heeft is — niet alleen voor ons, maar wezenlijk-Islamietisch — van minder betekenis dan wat al-Ghazzali over het Christendom geschreven heeft (studie van R. Chidiac). Niettemin zoekt men de naam van al-Ghazzali tevergeefs, en vraagt zich af wat dan eigenlijk „hoofdmomenten” zijn Wederom blijkt, een phaenomenologische benadering der religies een eis van de religie zelf te zijn.

Tenslotte zochten wij, behalve theologisch visie en phaenomenologisch begrip, óók vergeefs een positieve conclusie. De uitspraak, dat de Islam „niet kan komen tot een rechte waardering van het Christendom” (p. 22), is niet alleen een evidentie die eveneens in omgekeerde richting geldt, maar sluit ook, als negatieve conclusie, iedere communicatie mét deze Islam uit. Dat wil zeggen, ieder begrip vóór deze Islam, en voor het wezen van het „misverstand”.

Parijs

J. D. J. WAARDENBURG

DR. OTTO WOLFF: *Gandhi en Christus*. Een karakterstudie van Mahatma Gandhi en het moderne hindoeïsme. Vertaald uit het Duits door K. Luberti. Bosch en Keuning N.V. Baarn 1957. 256 blz. Geb. f 8.90.

„Gandhi is een fenomeen wat innerlijke tegenstrijdigheid betreft” (194). Tot deze en gelijksoortige conclusies komt de auteur geregeld in zijn bijzonder boeiende Gandhi-biografie. Het boek is inderdaad een karakterstudie geworden. Het Gandhi-

beeld van R. Rolland en andere biografen wordt „entmythologiseerd” en de hoofdpersoon van het boek wordt in zijn ware grootheid, na zorgvuldige bronnenstudie, maar ook in zijn kleinheid getekend, waar hij toch zijn levenlang het beperkte, repriserende, orthodoxe hindoeïsme vertegenwoordigde.

Op overtuigende wijze laat de S. zien hoe Gandhi door het absoluut stellen van zijn jeugddrukken (moeder, vasten, Bania, Vaishnyakaste, Rama, etc.) in zijn latere leven zo wonderlijk volhardend en „oncorrigeerbaar” is geworden. We volgen de Mahatma in zijn twintigjarige strijd in Z. Afrika tegen de discriminerende maatregelen tegen de Indiërs daar. We zien hem op eigen wijze vechten voor de „onaanraakbaren” en voor de vrijheid van India, bij welke strijd hij tenslotte zowel de Moslems als de Hindoes van zich vervreemdt. Ons wordt een stuk koloniale geschiedenis, een stuk historische kritiek op Gandhi, een stuk actuele godsdienstgeschiedenis, kortom te veel om op te noemen, voorgeschoteld in deze met kennis van zaken en in zeer leesbare stijl geschreven maar met nogal kleine letter gedrukte boek. Jammer is het dat bij de verwijzing naar de bronnen geen pagina’s worden gegeven. De rode draad door het hele werk vindt men in het beginsel van de Satyagraha, de geweldloosheid, waar Gandhi zelf ook tegen zondigde volgens de auteur. In hoofdstuk X biedt de S. ten slotte een confrontatie van Mahatma met Christus.

Merkwaardig genoeg vonden we Gandhi’s beginsel van de Swadeshi (door Kraemer Chr. Message 46. India’s „Blut und Bodentheorie” genoemd”) met geen woord vermeld, hoewel het wel zakelijk voorkwam.

Dit boek verdient evenzeer als de boeken van Nehru en van Panikkar (die met geen woord genoemd wordt hoewel van zijn standaardwerk „Asien und die Herrschaft des Westens” in 1954 al een Duitse uitgave verscheen) de belangstelling van ieder die met spanning de gebeurtenissen in het Verre Oosten volgt hetzij uit zending motieven of andere. De toon is jammer genoeg soms wat eigenwijs Duits.

Wanneer het boek, blijkens zijn vertaling in het Nederlands, voor een bredere lezerskring is bedoeld, verbaast het me dat de vertaler niet bij de uitvoerige voornamekelijk Angelsaksisch georiënteerde literatuurlijst ook Nederlandse of in het Nederlands vertaalde werken heeft genoemd bijv. H. Roland Holst „Gandhi” (1948) Fahrenfort „India” L. Fischer „Stalin en Gandhi”, (’48) Visser e.a. Zelfs het Zwitserse werk van K. Hartenstein „Gandhi” werd niet vermeld. De uitgever zorgde voor een zeer goede uitvoering, hoewel niet zonder drukfouten.

Amsterdam

J. S.

C. W. M. VERHOEVEN, *Symboliek van de voet*. Van Gorcum & Comp. N.V., Assen 1957. 236 blz., ingenaaid f 13,50, gebonden f 15,25.

Dit boek, dat de schrijver in 1956 te Nijmegen als dissertatie diende, behandelt na een inleiding over het symbool in het algemeen de diverse aspecten van de symboliek van de voet. Achtereenvolgens komen aan de orde: de problematiek van de voet, de voet als „vruchtbaarheidssymbool”, de voet in de symboliek van aanwezigheid en onderwerping, in die van de beweging en tenslotte de religieuze en godsdienstige betekenis. Het symbool is volgens schrijver niet, zoals het begrip, de eindterm van een gedachte, maar de term van een waarneming, waaromheen een kritiekloze intuïtie haar gedachten spint; het is de werkelijkheid zelf, waarover gefantaseerd kan worden. Schrijver acht het onjuist, het symbool te zien als symbool van iets anders; daardoor wordt het tot teken verlaagd. Symbolisch denken is: de objecten uit de wereld met subjectiviteit bezetten, ze betrekken in de sfeer van het als symbool ervaren eigen lichaam.

De algemene beschouwingen over de betekenis van het symbool zijn o.i. de meest waardevolle gedeelten van het boek. Jammer, dat de schrijver die zo beknopt heeft gehouden. Waar hij in détail ingaat op de symboliek van de voet weet hij dikwijls goede typering te geven; doch minstens even vaak blijft hij wel erg aan de oppervlakte. De algehele indruk is die van een zekere vluchtigheid en willekeurigheid.

Ruimte ontbreekt ons om allerlei bezwaren tegen onderdelen te bespreken. Opgemerkt zij alleen, dat het onderscheid, dat schrijver maakt tussen religie en godsdienst, ons allerminst vermogt te overtuigen. Vermelden wij nog een aardige drukfout (?) op blz. 148 „De kreupelheid van Hephaestus was de aanleiding tot het beroemde Homerische gelag (Ilias I. 599-600)”. ἀσβεστος δ’ ἄρ’ ἐν ὄρτο γέλωος μακάρεσσι θεοῖσιν....

Leiden

J. SCHONEVELD JR.

*Boekbesprekingen, gerangschikt naar auteursnaam
of verzameltitel*

Aalders, C.	62	Itterzon, G. P. van	187
Aalders, G. C.	183	Jong, O. J. de	95
Attema, D. S.	189	Kölln, E.	99
Altmann, U.	99	Koolhaas, A. A.	29
Bauer, W.	126	Kuhn, K.G.	30
Bakhuizen van den Brink, J. N. .	187	Laurentin, René	185
Berkelbach van der Sprenkel, S.F.H.J.	59	Linde, H. van der	31
Beiträge zur alttestamentlichen und altorientalischen Forschung	184	Linde, S. van der	95
Bergema, H.	188	Lohrer, G.	123
Bishop, Jim	186	Marrou, H.-I.	61
Born, A. van den	160	Marxismusstudien 1 en 2	98
Bos, F. L.	157	Meeter, H. H.	155
Braun, H.	124	Möller, J.	97
Brillenburg Wurth, G.	158	Odendaal, B. J.	156
Bruce, F. F.	184	Rad, G. von	123
Bijdrage tot de Hervormde Ere- dienst.	100	Ratschow, C. H.	94
Dankbaar, W. F.	155	Reicke, B.	125
Drubbel, A.	124	Rietveld, B.	158
Eissfeldt, O.	182	Ringgren, Helmer	183
End, A. van den	187	Roessingh, K. H.	96
Eranos-Jahrbuch 1956	127	Rosier, I.	101
Eranos-Jahrbuch 1957	159	Schreuder, J. C.	155
Evangelisches Kirchenlexikon 30,	102	Sirks, G. J.	62
Fendt, L.	158	Sizoo, A.	61
Gilhuis, J. C.	188	Tillich, P.	63
Grosheide, F. W.	185	Tjalsma, P. D.	62
Grossouw, W. K.	186	Verhoeven, C. W. M.	190
Heering, H. J.	62	Vollenhoven, H.	101
Heidegger, M.	126	Weiser, A.	29
Het sociale denken in de Oecu- mene	100	Wilde, A. de	60
		Wolf, Otto	189

Ingekomen boeken

- PROF. DR. G. CH. AALDERS: *Obadja en Jona* (Commentaar op het Oude Testament). J. H. Kok N.V. Kampen 1958. 118 blz. geb. f 6.90.
- DR. J. H. VAN DEN BERG: *Psychologie en geloof*. Een kroniek en een standpunt. G. F. Callenbach N.V. Nijkerk 1958. 76 blz. ing. f 3.50.
- DR. J. BLAUW: *De andere wereld*. J. H. Kok N.V. Kampen 1958. 75 blz. ing. f 2.50 (bij 20 of meer ex. f 2.25).
- PROF. DR. G. BRILLENBURG WURTH: *Eerherstel van de deugd*. J. H. Kok N.V. Kampen 1958. 160 blz. geb. f 5.90.
- OSCAR CULLMANN: *Katholiken und Protestanten*. Ein Vorschlag zur Verwirklichung christlicher Solidarität. Verlag Friedrich Reinhardt A.G. Basel o.J. (1958). 67 S. Kart. S.Fr. 2.90, DM 2.80.
- DR. J. P. VAN DOOREN: *Michael Baius. Zijn leer over de mens*. Van Gorcum & Comp. N.V. Assen 1958. 128 blz. ing. f 7.90.
- OTTO EISSFELDT: *Die Genesis der Genesis*. Vom Werdegang des ersten Buches der Bibel. J. C. B. Mohr (Paul Siebeck) 1958. VII, 86 S. Geb. DM 9.40, Brosch. DM 7.40.
- FRIEDRICH-WILHELM ELTESTER: *Eikon im Neuen Testament* (Beihefte zur Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft 23). Verlag Alfred Töpelmann, 1958. XVI, 166 S. Brosch. DM 28.—.
- Evangelisches Kirchen-Lexikon*. Kirchlich-theologisches Handwörterbuch, herausgegeben von Heinz Brunotte und Otto Weber, Lieferung 24-27 (Meditation-Ozeanien). Vandenhoeck und Ruprecht, Göttingen o.J. Jede Lieferung DM 4.80.
- KARL JASPERS: *Die Atombombe und die Zukunft des Menschen*. Politisches Bewusstsein in unserer Zeit. R. Piper & Co. Verlag, München 1958. 506 S. Ganzl.
- DR. J. M. DE JONG: *Kerygma*. Een onderzoek naar de vooronderstellingen van de theologie van Rudolf Bultmann. Van Gorcum & Comp. N.V. Assen 1958. 353 S. ing. f 12.50, geb. f 14.50.
- P. A. A. KLUSENER V.D.M.: *De drie formulieren van enigheid, opnieuw uitgegeven met voor onze tijd verklarende aantekeningen*. Derde druk. Neerbosch' Uitgeverij, Neerbosch z.j. (1958). 144 blz. ing. f 1.95.
- R. D. KNUDSEN: *The idea of transcendence in the philosophy of Karl Jaspers* (Academisch proefschrift enz.) J. H. Kok N.V. Kampen 1958. 195 blz. gec. f 5.90.
- S. VAN MIERLOO: *Koninkrijk en Kerk*. Uitgave van „Uit de Schriften”, Amsterdam z.j. 152 blz. ing.
- DR. T. MINNEMA: *The social ethics of Reinhold Niebuhr*. A structural analysis. J. H. Kok N.V. Kampen 1958. 124 blz. ing. f 4.90.
- DR. J. M. VAN MINNEN: *Gesprekken over het geloof*. J. H. Kok N.V. Kampen 1958. 84 blz. ing. f 2.10, geb. f 3.25.
- DR. H. A. VAN MUNSTER O.F.M.: *De filosofische gedachten van de jonge Kierkegaard, 1831-1841*. Van Loghum Slaterus, Arnhem 1958. 166 blz. geb. f 8.90.
- F. J. POP: *Bijbelse woorden en hun geheim*. Theologische verklaring van een aantal bijbelse woorden. Deel II. Boekencentrum N.V., 's-Gravenhage 1958. 391 blz. geb. f 16.75.
- DR. HERMAN RIDDERBOS: *Het verborgen Koninkrijk*. Handleiding tot het Evangelie van Mattheus. J. H. Kok N.V., Kampen 1958. 109 blz. geb. f 4.25.
- HELMER RINGGREN/ARTUR WEISER: *Das Hohe Lied-Klagelieder-Das Buch Esther übersetzt und erklärt* (Das Alte Testament Deutsch, Teilband XVI : 2). Vandenhoeck und Ruprecht, Göttingen 1958. 144 S. Leinw. DM 9.40, Kart. DM 6.50 (bij in-tekening Leinw. DM 8.—, Kart. DM 5.60).
- DR. P. J. ROSCAM ABBING: *Biecht en absolutie* (Practisch-theologische handboekjes No. 13). Boekencentrum N.V. 's-Gravenhage 1958. 133 blz. ing. f 5.—, bij in-tekening op de hele serie f 4.25.
- DR. C. G. SEERVELD: *Benedetto Croce's earlier aesthetic theories and literary criticism*. A critical philosophical look at the development during his rationalistic years. (Academisch proefschrift enz.). J. H. Kok N.V. Kampen 1958. 110 blz. ing. f 3.90.
- DR. KR. STRIJDT: *Structuur en inhoud van Anselmus' Cur Deus homo*. Bijdrage tot het gesprek over de verzoening. Van Gorcum & Comp. N.V. Assen 1958. 323 blz. geb. f 13.50.
- DR. J. G. WOELDERINK: *De inzet van de Catechismus*. Verklaring van de zondagen I-VII van de Heidelberger. T. Wever, Franeker z.j. 92 blz. geb. f 3.95.



J. BLOK

voorh. A. Th. Cahen

Breestraat 69

Leiden

Tel. 26832

Kleermakers sedert 1855

Specialiteit in TOGA'S

EARL R. CARLSON

ZO BEN IK GEBOREN...

met een woord vooraf van Prof. R. Hornstra

Een boek over „SPASTICITEIT”, waarin voor het eerst een bij uitstek deskundig auteur, zelf als spastisch kind geboren, aantoonst hoe liefdevolle toewijding van ouders en opvoeders, alsmede eigen stage volharding, het zwaar getroffen kind toch kunnen voeren naar hoopvolle toekomst

Gebonden f 5.90

Alom verkrijgbaar in de boekhandel

VAN GORCUM - ASSEN

THANS COMPLEET!

P. A. DE ROVER

DE WEG

Leer- en repetitieboekje voor het bijbels onderwijs

I: HET OUDE TESTAMENT

II: HET NIEUWE TESTAMENT

Prijs per deel:

Ing. f 2.10, Gec. f 2.60

Present-exemplaar op aanvraag verkrijgbaar

★

In de boekhandel
en bij de uitgevers

Tweede, herziene druk

Geïllustreerd

Deze nieuwe druk is in opzet gelijk aan de eerste; alleen zijn de aantekeningen onder de lesjes weggelaten, waarvoor vragen in de plaats zijn gekomen. Voorts werd de nieuwste spelling gebezigd en voor de aangehaalde bijbelteksten de Nieuwe Vertaling van het Nederlands Bijbelgenootschap aangehouden.

H. VEENMAN & ZONEN - WAGENINGEN

Belangrijke Van Gorcum-uitgaven

Dr. J. P. van Dooren

MICHAEL BAIUS

Zijn leer over de mens

1958. 134 blz. Résumé (Van Gorcum's Theologische Biblio-
theek nr. 29)

f 7,90

Dr. Kr. Strijd

STRUCTUUR EN INHOUD VAN ANSELMUS'
„CUR DEUS HOMO”

1958. 331 blz. Summary. Bibliografie. Naamregister
(Van Gorcum's Theologische Bibliotheek nr. 30)

Ing. f 11,50, geb. f 13,50

Dr. J. M. de Jong

KERYGMA

Een onderzoek naar de vooronderstellingen van de theologie
van Rudolf Bultmann.

1958. 361 blz.

(Van Gorcum's Theologische Bibliotheek, nr. 31)

Ing. f 12,50, geb. f 14,50

Mag. Dr. Luchesius Smits

SAINT AUGUSTIN

DANS L'OEUVRE DE JEAN CALVIN

Tome I

1957. 338 pag. Bibliographie. Index alphabétique.
Liste des tableaux.

Ing. f 15,50, geb. f 17,50

Dr. A. S. van der Woude

DIE MESSIANISCHEN VORSTELLUNGEN
DER GEMEINDE VON QUMRÂN

1957. Register. Abkürzungsverzeichnis. Inhaltsverzeichnis.
(Studia Semitica Neerlandica, nr. 3)

Ing. f 17,50, geb. f 19,50

Alom verkrijgbaar in de boekhandel

VAN GORCUM — ASSEN

BR
2
VL
v.28

GTU Library



3 2400 00343 5116

THREE DAY

DATE DUE			

GTU Library
2400 Ridge Road
Berkeley, CA 94709
For renewals call (510) 649-2500

All items are subject to recall

DEC 20 1967

